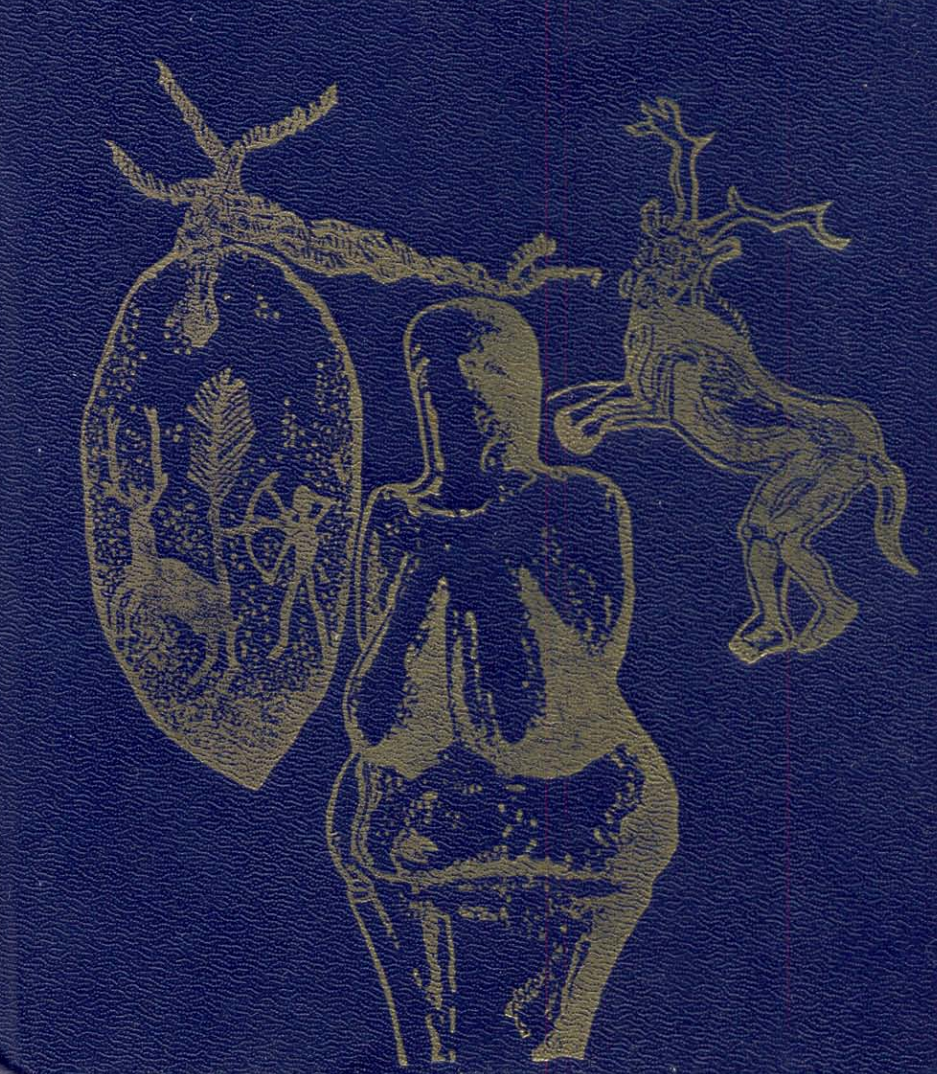
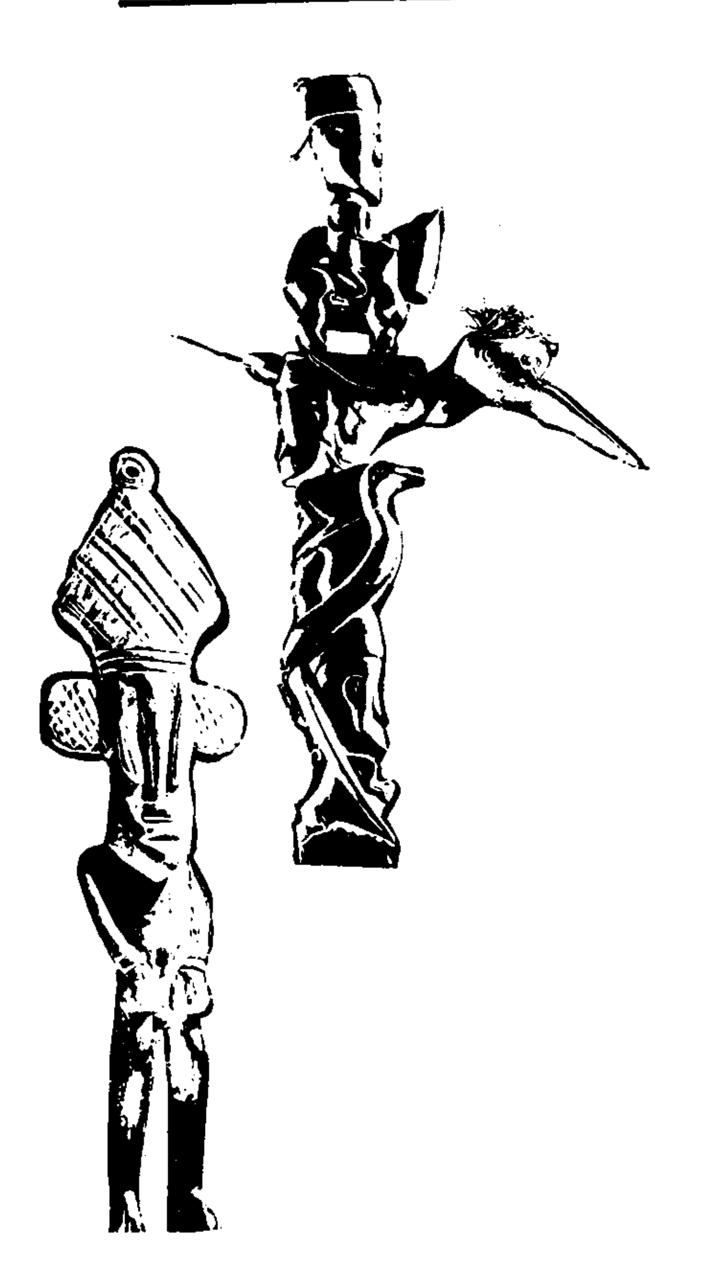
С. А. Токарев

РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ



С. А. Токарев



РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

Москва
Издательство
политической
литературы
1990

ББК 86.31
Т51

Под общей редакцией
академика *В. П. Алексеева*

Составитель *И. В. Тарасова*

Токарев С. А.

Т51 Ранние формы религии.— М.: Политиздат, 1990.— 622 с.: ил.— (Б-ка атеист. лит.).
ISBN 5—250—01234—5

Имя историка и этнографа С. А. Токарева известно читателю по книге «Религия в истории народов мира», которая пользуется огромной популярностью. Предлагаемое издание знакомит читателя с работами С. А. Токарева, посвященными происхождению религии и ее ранним формам. С некоторыми из них любители истории познакомятся впервые.

Книга рассчитана на всех, кто интересуется историей культуры и религии.

Т $\frac{0403000000-214}{079(02)-90}$ 95—91 ББК 86.31

ISBN 5—250—01234—5

С. А. ТОКАРЕВ — УЧЕНЫЙ И ПОПУЛЯРИЗАТОР НАУКИ


ежащая перед читателем книга — сборник трудов одного из выдающихся советских ученых — Сергея Александровича Токарева. Его капитальные работы в области истории, мировой культуры, этнографии и религиоведения, переведенные на многие языки, снискали ему заслуженную международную известность не только среди специалистов, но и среди широких кругов читателей.

Сергей Александрович Токарев родился 16 декабря 1899 г. в г. Туле в семье учителя. В 1925 г. он окончил МГУ, и с тех пор его жизнь была неразрывно связана с исторической наукой, с этнографией. Он работал преподавателем Коммунистического института трудящихся Китая им. Сунь Ят-Сена, а в 1928 г. стал научным сотрудником Центрального музея народоведения. В 1932 г. он возглавил в этом музее сектор Севера. Параллельно он работал в Государственной академии истории материальной культуры и в Центральном антирелигиозном музее. В 1935 г. С. А. Токареву была присвоена ученая степень кандидата исторических наук, а в 1940 г. он защитил докторскую диссертацию.

Началась Великая Отечественная война, и С. А. Токарев эвакуировался в Абакан, где заведовал кафедрой истории в педагогическом институте. В 1943 г. он вернулся в Москву и возглавил сектор этнографии народов Америки, Австралии и Океании во вновь организованном Московском отделении Института этнографии АН СССР, а с 1961 г.— сектор этнографии народов зарубежной Европы. В те же годы (1956—1973) он заведовал кафедрой этнографии МГУ, а позже, сложив с себя

эти обязанности, продолжал вести там лекционные курсы.

Широта и многосторонность научных интересов С. А. Токарева проявились уже с первых его шагов как исследователя. Он активно работает над освоением огромной литературы по этнографии Океании, критически переосмысливает эту литературу и вскоре становится непревзойденным знатоком этнографии Австралии и Океании. В то же время Сергей Александрович углубленно занимается этнографией Сибири, преимущественно Южной, собирает конкретный этнографический материал и работает в архивах. На первый взгляд такая концентрация исследовательских усилий в двух разных, далеких одна от другой областях может быть воспринята как распыление научных интересов. Но именно она в большой мере обусловила энциклопедизм знаний С. А. Токарева, его умение работать с самыми различными данными.

Характерной чертой С. А. Токарева как исследователя было не только постоянное расширение сферы научной деятельности, но и дальнейшее углубление, шлифовка уже выдвинутых и ранее аргументированных положений. Система родства у аборигенов Австралии, реконструкция социального строя меланезийцев, общественная стратификация на островах Тонга, истолкование фольклорных преданий полинезийцев в качестве этногенетического источника — вот вехи его исследований в австраловедении и океанистике. Объем публикаций С. А. Токарева по вышеперечисленной тематике таков, что, собранные вместе, они составили бы солидный труд. В известной мере итогом всех этих конкретных разработок стал том «Народы Австралии и Океании» в серии «Народы мира», изданный в 1956 г. и часто называющийся «токаревским». Сергею Александровичу принадлежала большая часть текста в этом томе, который по праву занял почетное место в мировой этнографической литературе.

Не менее значительны достижения С. А. Токарева и в изучении этнографии и истории народов Сибири, их расселения и социального строя. Его исследования в этой области завершились публикацией в 30—40-х годах трех книг сводного характера: «Докапиталистические пережитки в Ойротии» (1936), «Очерк истории якутского народа» (1940) и «Общественный строй якутов XVII—XVIII вв.» (1945). Умелое сопоставление этнографических наблюдений и письменных источников, филигранность источниковедческого анализа, непредвзятость подхода к анализируемым проблемам, осторожность и взвешенность выводов — наиболее характерные черты исследовательского метода С. А. Токарева, которые в полной мере нашли отражение в этих книгах.

К этому же циклу работ С. А. Токарева можно отнести и вышедшую в 1958 г. монументальную книгу «Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры», в основе которой лежал цикл лекций, прочитанных им в МГУ. На протяжении многих десятилетий Сергей Александрович читал курс этнографии народов СССР на кафедре этнографии МГУ; в машинописном виде эти лекции широко использовались в качестве учебного пособия студентами и аспирантами в вузах и научных учреждениях страны. Часто обращались к ним и сложившиеся специалисты, столько было в них оригинальных сведений, результатов самостоятельной проработки и трактовки многих фундаментальных проблем этнографии СССР, содержательных историографических и критических экскурсов. Сам автор в предисловии к книге с присущей ему скромностью написал, что она издается «как учебное пособие в первую очередь для университетского преподавания» (с. 3). Но на самом деле она намного переросла рамки учебного пособия, отлившись в форму энциклопедического труда о народах СССР и исторической динамике их культуры.

Книга охватила все стороны традиционной культуры, включая и материальную. Описание последней тесно увязано с формами хозяйственной деятельности. Вообще С. А. Токареву было в высокой степени свойственно синтетическое видение предмета исследования во всех его сложных прямых и опосредованных связях, поэтому и вся описательная часть в этой книге — а она занимает немалое место — чрезвычайно интересна. Очень много внимания уделено изучению традиционных верований. Изложение ведется в соответствии с территориальным принципом, и анализу каждой большой территориальной совокупности народов предпослан обзор, содержащий полную и обобщенную историческую и историко-этнографическую информацию. Но кроме этого, описание каждого народа открывается очерком этногенеза, в котором авторская точка зрения осторожно, ненавязчиво, но в то же время вполне ясно и определенно формулируется

на основе объективного рассмотрения основных предшествующих гипотез. Естественно, что книга такого объема, содержания и научного уровня уже третье десятилетие используется как неоценимый источник сведений по этнографии народов СССР.

На 70-е годы падает интенсивная разработка С. А. Токаревым проблем истории этнографической науки. Собственно говоря, работы по этой тематике типичны для всего творчества Токарева, начиная с первых лет его научной деятельности. Он постоянно информировал научную общественность о новейших достижениях этнографической и археологической науки за рубежом, выступая с критическими статьями о разнообразных теоретических концепциях, знакомил советских читателей с жизнью и творчеством наиболее ярких и авторитетных деятелей науки о народах и их культуре. Рецензии, очерки практической деятельности и идейных основ отдельных этнографических школ, портретные зарисовки не заслоняли от С. А. Токарева общих проблем истории науки, и он много внимания уделил разработке и обоснованию периодизации истории этнографической науки в России и СССР.

Все сказанное об исследованиях Токарева в области истории и современного состояния этнографии имело еще один аспект — многие книги зарубежных ученых были изданы по-русски под его редакцией и с его предисловиями. Предисловия эти — необычное явление в таком жанре. По обилию фактов, четкости формулировок, спрессованности стиля это — небольшие монографии, охватывающие проблематику издаваемой книги и выпукло рисующие фигуру ее автора. Так были изданы произведения Те Ранги Хироа, Элькина, Липса, Хейердала, Невермана, Чеслинга, Даниельсона, Уорсли, Бакли, Фрэзера и многих других. Среди них были этнографы-страноведы, путешественники, историки религии, теоретики этнографической науки. И для всех них редактор и автор предисловия находил выразительные слова, характеризующие научное значение их трудов, их место в идейной борьбе своего времени, личностные особенности и жизненную судьбу. Так постепенно, год за годом, создавалась на русском языке целая библиотека этнографических книг, принадлежащих перу зарубежных ученых.

И в этой сфере многолетней активной деятельности Сергея Александровича итогом стали крупномасштабные

самостоятельные монографии. Первая из них вышла в 1966 г. и была посвящена истории этнографической науки в России. Предложенная в более ранних статьях ученого периодизация нашла в этой книге полное обоснование. Но не менее интересны освещение отдельных периодов в истории русской этнографии и характеристики наиболее выдающихся ее представителей. Такова эрудиция автора, так умело он выбирает отдельные факты и комбинирует их, цитирует письма, воспоминания современников, официальные документы, что создается впечатление: все характеризуемые люди хорошо знакомы автору не только по трудам, но и лично, они встают как живые со страниц его книги... А поскольку многие из них были не только этнографами, но и религиоведами, филологами, историками, публицистами, общественными деятелями, книга С. А. Токарева далеко выходит за рамки истории этнографии и приобретает общекультурное значение.

Истории этнографических исследований в европейских странах он посвятил две книги, вышедшие в 1978 г. Одна из них охватывает огромный отрезок времени — от начала эмпирического знания в Древнем Египте до середины XIX в. Это неторопливый и обстоятельный рассказ о том, как народы впервые заинтересовались обликом, языком и культурой друг друга, какую богатую этнографическую информацию мы получаем из сочинений античных хронографов и историков, как медленно, но неотвратимо накапливалась этнографическая информация в эпоху средневековья и какое революционизирующее влияние на ее прирост оказала эпоха Великих географических открытий, как, наконец, оформились контуры науки в современном ее понимании в XVIII—XIX вв. Наряду с историко-этнографической литературой автор широко использовал тексты источников, и это доносит до нас неповторимый образ прошлого, выстраивает непрерывный ряд от свободных и вольных описаний Геродота до стройной этнографической прозы, позволяет увидеть в воззрениях древних прообразы многих близких к современности идей.

Вторая книга, если можно так выразиться, более «этнографична». Это — история уже оформившейся этнографической науки, ее методологических установок и методических достижений. Демонстрируя широчайшую эрудицию, переходит С. А. Токарев от характеристики одного направления этнографической мысли к другому, легко

и свободно ориентируется в различиях взглядов ученых разных школ, как бы малы эти различия ни были, тактично и спокойно излагает свои критические соображения. Эта книга — превосходный образец объективного изложения развития огромной и важной области гуманитарного знания, свободного от предвзятых суждений и пристрастных личных оценок.

В последние два десятилетия своей жизни Сергей Александрович занимался типологией культуры, что нашло отражение в ряде статей и особенно в подготовленном под его редакцией четырехтомном коллективном труде «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» (1973—1983). Нельзя в этой связи не упомянуть и о том, что возглавлявшийся С. А. Токаревым до его кончины 19 апреля 1985 г. сектор зарубежной Европы Института этнографии АН СССР — первое структурное объединение этнографов-европеистов не только в СССР, но и в Европе — охватывал в своей работе всю тематику европейской этнографии и во многом предвосхитил те формы европейских этнографических исследований, которые развиваются ныне.

Но пожалуй, наибольшую известность у разных категорий читателей принесли С. А. Токареву его труды по истории религии. Почти одновременно с «Этнографией народов СССР» в 1957 г. выходит первая его книга о религии. Речь идет о «религиозных верованиях восточнославянских народов XIX— начала XX в.». Сергей Александрович заинтересовался религиоведческой тематикой с первых шагов своей научной деятельности, постоянно рецензировал зарубежную религиоведческую литературу, написал семь очерков с характеристикой роли традиционных верований народов Сибири для книги «Религия народов СССР», вышедшей в 1931 г. Уже в первой его монографии по истории религии пережитки языческих верований и культур русских, белорусов и украинцев охарактеризованы с исключительной подробностью не только на основе этнографических наблюдений в узком смысле слова, но и с использованием сведений из письменных источников и на фоне всех достижений славяноведения в изучении религии славянских и соседних с ними народов Европы. Продемонстрировал в ней автор и широкое понимание проблем этнографии восточнославянских народов в целом.

Книга о восточнославянских верованиях открывает список обобщающих работ С. А. Токарева по истории религий и их места в обществах различной географической приуроченности и разных этапов исторического развития. В 1964 г. вышли в свет книги «Ранние формы религии и их развитие» и «Религии в истории народов мира». Последняя выдержала три издания и переведена почти на все основные европейские языки. Оба эти труда — историко-культурные исследования чрезвычайно широкого содержания, включающего рассмотрение условий появления и структуры ранних религиозных верований, исторических обстоятельств возникновения мировых религий, их пантеона, идеологической роли религии в разных общественно-исторических формациях, многих вопросов социологии религии. С. А. Токарев показал себя в этих книгах и востоковедом, и историком общественного сознания, и представителем сравнительного культуроведения, во многом предопределив основные направления исследования истории религии в последующие десятилетия.

Помимо этих обобщающих книг перу С. А. Токарева принадлежит большое количество статей, посвященных самым разнообразным проблемам истории религии, начиная с определения мифологии и ее места в культурной истории человечества, через классификацию магических обрядов, исследование сущности тотемизма, выяснение ритуального значения женских изображений эпохи верхнего палеолита и кончая анализом отдельных сторон религиозных верований тех или иных народов в увязке с общими проблемами динамики и функционирования их культуры.

Основные из этих статей собраны в предлагаемом вниманию читателей сборнике. Они дают достаточно полное представление не только о взглядах автора на проблемы происхождения и развития различных форм верований и его фундаментальном вкладе в науку о религии, но и о наиболее характерных особенностях его исследовательской манеры — стремлении к максимально полному учету фактических данных, осторожности в их осмыслении и трактовке, избегании далеко идущих и не полностью обоснованных фактами выводов, наконец, о лаконичном, простом и в то же время изящном авторском стиле.

ВВЕДЕНИЕ

ПРИНЦИПЫ МОРФОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ РЕЛИГИЙ

СИСТЕМАТИКА РЕЛИГИЙ В ЛИТЕРАТУРЕ

Научная систематика, классификация фактов, установление основных понятий и терминологии — первая задача любой науки. А для истории религии это особенно важно. Для того чтобы разобраться в том хаотическом нагромождении причудливых представлений и разнообразных до бесконечности обрядов, каким является история религии всех народов, необходимо попытаться внести в этот хаос какую-то систему, распределить подлежащий изучению материал по определенным категориям и группам. Ближайшей задачей в этой области является, таким образом, *классификация* различных форм религии.

Вопрос о классификации, или систематике, религии поднимался в науке не раз. Многие авторы пытались решить эту задачу как определение *стадий* в общем ходе развития религии: так, еще Вольней (1791) устанавливал 13 следующих одна за другой «систем» религий [1]. Гегель (20-е годы XIX в.) намечал чисто дедуктивно этапы всемирного развития религии, подставляя как конкретный пример каждого этапа ту или иную из исторически известных религий [2]. Огюст Конт делил всю историю религии на три большие стадии — фетишизм, политеизм, монотеизм [1]; Джон Лёббок (1868) — на семь стадий: атеизм, фетишизм, тотемизм, шаманизм, идолопоклонство, боги — сверхъестественные творцы, боги — благодетельные существа [2]. Л. Фробениус (1904) свел число стадий развития религии опять к трем — анимализм, манизм, соляризм [3]. Томас Ахелис (1904) тоже говорит о трех стадиях, но в более обобщенном виде: 1) «низшие ступени» (фетишизм, шаманизм), 2) «высшие ступени» (политеизм, более развитые естественные религии), 3) этические религии, характеризующиеся, по мнению Ахелиса, прежде всего наличием «откровения», т. е. появлением определенных личностей, «призванных возвещать новый закон» [4].

Подобные попытки, конечно, заслуживают серьезного внимания, ибо в них проявилось стремление к *историзму* в изучении религии. Но все упомянутые схемы грешат либо крайней наивностью (Вольней), либо чисто идеалистическим пониманием истории религии как имманентного внутреннего саморазвития (Гегель), либо чрезмерным схематизмом (Конт, Лёббок, Фробениус).

Некоторые исследователи и теоретики стремились, не отрекаясь от исторического принципа, свести существующие религии к еще меньшему числу типов. Например, Корнелиус Тиле делил их на два типа: «естественные» («природные») и «этические» религии. Под последними понимаются религиозно-этические учения даосизма, конфуцианства и др., вплоть до буддизма, христианства и ислама [5]. В этой классификации есть свой смысл. Напротив, предложенная Пфлейдерером группировка всех известных на земле религий по двум типам — религии «зависимости» и религии «свободы», причем в мо-

---

[1] См.: *Вольней К. Ф.* Избранные атеистические произведения. М., 1962.

[2] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion// Sämtliche Werke. Stuttgart, 1928. B. 15—16.

В том же чисто дедуктивном стиле, как у Гегеля, но доведенном чуть не до абсурда, и без гегелевского историзма классифицированы религии у новейшего религиоведа Г. ван дер Леува: мы находим у него такие весьма отвлеченные и притом произвольные категории, как «религия удаления и бегства» (конфуцианство и атеизм) (?!), «религия битвы» (маздеизм), «религия покоя» (исторически такой религии не было, как это признает сам автор), «религия беспокойства» (теизм), «религия порыва и облика» (religion de l'élan et de la figure) (греческая), «религия бесконечности и аскетизма» (индийская) и т. д. (*Leeuw G. van der.* La religion dans son essense et ses manifestations. P., 1948). Но едва ли можно принимать всерьез такую классификацию.

[1] См.: *Конт О.* Дух позитивной философии. Спб., 1910. С. 11.

[2] См.: *Лёббок Дж.* Начало цивилизации. Спб., 1876. С. 150 и др.

[3] См.: *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. B., 1904. S. 14.

[4] *Ахелис Т.* Очерк сравнительного изучения религии. Спб., 1906. С. 54—66.

[5] *Tiele C. P.* Grundzüge der Religionswissenschaft. Tübingen — Leipzig, 1904. S. 8—9, 16—17.

нотеистических религиях, и особенно в христианстве, сливаются, по его мнению, оба эти типа [1], представляется надуманной и лишенной серьезного основания. Наконец, общеизвестно деление религий на «монотеистические» (единобожные) и «политеистические» (многобожные); иногда к ним прибавляют еще «дуалистические» и «генотеистические»; это деление, однако, едва ли пригодно; во-первых, потому, что ясной грани между этими типами религий нет и, например, христианство с его верой в троичного бога трудно отнести к монотеистическим религиям, но и к политеистическим его отнести нельзя; во-вторых, потому, что очень многие (примитивные) религии вообще не знают представления о боге или богах.

Другие авторы пытались, как раз наоборот, отказываясь фактически от исторического принципа, сгруппировать существующие религии просто по географическому или этническому признаку: Макс Мюллер (1878) выделял, например, религии «арийских», «семитических» и «туранских» народов, пытаясь при этом уловить характерную черту каждой из них [2]. Сходное деление положил в основу своего труда, правда в чисто описательных целях, Конрад Орелли, протестантский богослов (1899) [3]. В новейшем общем обзоре истории религии шведских ученых Ринггрена и Стрёма применена опять-таки географо-лингвистическая классификация религий, впрочем, довольно непоследовательно: здесь сгруппированы религии «письменных цивилизаций Ближнего Востока», «индоевропейских цивилизаций», «письменных цивилизаций Дальнего Востока» и «бесписьменных цивилизаций» [4].

В интересной книге свободомыслящего историка религии американца Уильсона Уоллиса [5] сделана попытка распределить религии как раз «примитивных» (отсталых) народов на географические группы, определив характерные особенности каждой такой группы. Эта попытка, основанная на методе «культурных ареалов», разработанном школой Франца Боаса, заслуживает внимания с точки зрения характеристики особенностей верований каждого отдельного народа; но общая задача классификации религии таким способом, понятно, ни в какой мере не решается.

[1] *Pfleiderer O.* Die Religion, ihr Wesen und Geschichte. Leipzig, 1869. B. 2. S. 54—55 и др. В более поздних сочинениях Пфлейдерер классифицировал религии иначе: *Pfleiderer O.* Religion und Religionen. München, 1906. S. 70—71.

[2] См.: *Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887. С. 66—69 и др.

[3] *Orelli C.* Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn, 1911 (1921). B. 1. S. 17—19.

[4] *Ringgren H., Ström A. V.* Les religions du monde. P., 1960.

[5] *Wallis W. D.* Religion in Primitive Society. N. Y., 1939 (см. гл. 19).

Надуманной и несерьезной представляется одна из последних по времени и наиболее претенциозная по замыслу попытка классификации религий, сделанная американцем Фредом Парришем в книге, посвященной специально этой проблеме [1]. После чрезвычайно путаного историографического обзора Парриш, высокомерно отвергнув все взгляды своих предшественников, предложил довольно странное деление всех религий мира на два основных типа: «религии двух факторов» и «религии одного фактора»; под первыми он разумеет религии, в которых принципиально различаются человек и природа, под вторыми — религии, которые то и другое объединяют. «В одном делении (двухфакторные религии) человеческий и нечеловеческий религиозные факторы универсально разделены; в другом делении (однофакторные религии) есть лишь один общий религиозный фактор, связывающий все вещи» [2]. К первому типу автор относит все религии отсталых народов, а также религии древнего мира: египтян, вавилонян, греков (до VI в. до н. э., до орфиков), римлян (до эпохи ранней империи), евреев (до VI в. до н. э.), китайцев (до IV в. до н. э.), индийцев (до VIII—VII вв. до н. э.), иранцев (до V в. до н. э.).

Таким образом, около VIII—IV вв. до н. э. в пяти великих религиях древнего мира произошел, по мнению Парриша, переход от «двухфакторного» к «однофакторному» принципу.

Не удовлетворяясь этим, по меньшей мере оригинальным, делением, Парриш затем подразделяет «однофакторные» религии на типы: «нус», «руах», «майнью», «брахман» и «чи» (понимая под этими обозначениями иудео-христианство, ислам, остатки зороастризма, индуизм-буддизм и китайско-японские религии). Что касается «двухфакторных» религий, автор подразделяет их совсем по иному признаку: делит на религии охотничьих, ското-

[1] *Parrish F. L.* The classification of religions. Manhattan — Kansas, 1941.

[2] Ibid. P. 136.

водческих народов, «простых земледельцев» и «сложных земледельцев» [1].

За исключением этой последней части классификации Парриша, сравнительно здравой, но совершенно не связанной с основным его принципом, все остальное представляется сплошной путаницей. Само противопоставление религий, разделяющих судьбы человека и природы, и религий, сливающих их, не может быть выдержано: в пределах одной и той же религии, например христианства, есть и то и другое воззрение. И уж если на то пошло, то как раз в религиях отсталых («примитивных») народов чаще всего сливаются оба «фактора»: «человеческий» и «нечеловеческий»; например, различение между духами умерших и духами природы зачастую отсутствует, так что, например, Владимир Соловьев довольно удачно назвал всю эту «первобытную» стадию развития религии «смутным пандемонизмом» [2]. Кроме того, говоря о «переходе» от «двухфакторного» типа религии к «однофакторному», Парриш определяет момент этого перехода, основываясь на совершенно произвольно толкуемых намеках, на каком-нибудь одном тексте. Что же касается деления «однофакторных» религий на религии типов «нус», «руах», «чи» и т. д., которые Парриш пытается даже картографировать [3], то это деление вообще совершенно непонятно [4].

Многие из фигурирующих в научной литературе попыток классификации религий, помимо теоретической несостоятельности, обнаруживают одно общее качество: они преследуют цель — одни явно, другие скрыто — апологетическую: цель возвеличить христианскую религию, указать ей место на самой вершине исторического развития религии либо даже вообще противопоставить ее всем остальным религиям.

Независимо, однако, от наличия или отсутствия такой апологетической установки большая часть упомянутых выше схем классификаций грешит одним общим недостат-

[1] *Parrish F. L.* The classification of religions. P. 130—131.

[2] *Соловьев В. С.* Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки// Собрание сочинений. Спб. Б. г. T. VI. С. 218—219.

[3] *Parrish F. L.* The classification of religions. P. 151.

[4] В новейшей капитальной сводной работе по истории религии Фр. Хейлера (с участием ряда специалистов) систематики религии нет, а вместо этого кратко описываются лишь «важнейшие элементы и центральные явления» ранних религий: магия, фетишизм, динамизм, тотемизм, культ животных и растений и пр. (*Heiler Fr.* Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart, 1959).

ком: они смешивают отдельные индивидуальные религии с типом (формой) религии; ставят в один таксономический ряд такие общие категории, как «фетишизм», «тотемизм» и т. д., и такие индивидуальные явления, как буддизм, христианство.

Сверх того, создатели классификационных схем в области истории религии далеко не всегда отдают себе ясный отчет в том, что́ именно они классифицируют: существующие ли религиозно-философские (религиозно-этические) системы, или религиозные верования отдельных народов, или типы (формы) религий, или элементы религиозных представлений и обрядов. Все это разные вещи, и систематизировать их надо по-разному.

В марксистской науке давно уже установилось деление всех религий на два основных типа: религии доклассового (общинно-родового) строя и религии классовых обществ [1]. Хотя резкой грани между обоими типами религий провести нельзя (об этом речь будет идти многократно в дальнейшем), но принципиальная и качественная разница между ними не подлежит никакому сомнению. Если самый существенный признак всякой классовой религии заключается в том, что она служит идеологическим орудием классового гнета, оправданием социального неравенства, то религии доклассового общества, являясь прежде всего идейным отражением определенной ступени развития материального производства, выражают бессилие первобытных людей перед окружающей их природной и общественной средой.

Дальнейшая систематика классовых религий — вопрос более сложный. Казалось бы, и с чисто логической точки зрения (единство принципа деления), и с исторической дальнейшее подразделение должно проводиться опять-таки по социально-экономическим формациям: религии рабовладельческого строя, религии феодального строя, религии капиталистического строя. В марксистской литературе такая точка зрения действительно высказывается, в частности современным итальянским историком-марксистом Амброджо Донини: по его мнению, классификация религий по социально-экономическим фор-

[1] Я оставляю здесь без критики высказывавшееся не раз мнение, будто религия вообще существует только в классовом обществе, а в эпоху общинно-родового строя существовали-де только неправильные представления о природе, не имевшие существенных признаков религии. Все основное содержание настоящей работы связано с опровержением этого взгляда.

мациям — единственная подлинно научная классификация, ибо всякая иная неминуемо уведет исследователя «от истории к романтике» [1]. В этой мысли, несмотря на ее чрезмерную прямолинейность, есть большая доля истины. Ведь недаром основоположники марксизма многократно указывали на связь отдельных исторических религий с рабовладельческими государствами древности, на «феодальный» характер средневекового католицизма, на «буржуазное» происхождение протестантизма, в особенности кальвинизма и ряда новых сект [2].

Но узкая прямолинейность лишь вредит правильному применению верной мысли. Например, тот же Донини вынужден прийти к выводу, что «не существует единой христианской религии, но существует столько форм христианства, начиная от первоначального и вплоть до католичества и протестантства, сколько есть социальных эпох, пережитых христианскими общинами за эти два тысячелетия» [3]. Опять-таки верно, что христианство не едино, что есть много разветвлений его, соответствующих разным историческим эпохам, разным типам общества. Но ведь то же следует сказать и о буддизме и отчасти об исламе; почти то же можно сказать об иудаизме, который, разумеется, совсем не тот сейчас, каким он был в эпоху Второго храма, и тем более не тот, каким был при Давиде и Соломоне.

Можно вполне признать, что, например, раннебуддистские монашеские общины были более похожи на раннехристианские общины верующих, чем то и другое на современную организацию ламаистской или католической церкви. Все это верно, и такое историческое понимание любой религии не должно нас никогда покидать. Однако класть подобный принцип в основу общей классификации религий едва ли целесообразно: иначе у нас не останется ни одной исторически сложившейся религии, все они распадутся, ни одна известная религия не уложится целиком в клетки схемы и нам просто нечего будет классифицировать.

Вот почему, никоим образом не отрицая специфики религии при каждой отдельной классовой формации общества — рабовладельческой, феодальной, буржуазной,

---

[1] *Donini A.* Lineamenti di storia delle religioni. Roma, 1959. P. 28; *Донини А.* Люди, идолы и боги. М., 1962. С. 15.

[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 314—315.

[3] *Donini A.* Lineamenti di storia delle religioni. P. 77.

мы все же не можем систематизировать религии по этим категориям.

В науке давно уже установилось другое и более правильное деление классовых религий: на национальные и мировые (наднациональные). В марксистской литературе **мировыми** религиями принято обычно называть те, которые, хотя и зародились в одной определенной этнической среде, перешагнули, однако, за ее рамки и распространены в настоящее время среди народов разных государств, разных языков. Таких религий известно всего три: буддизм, христианство, ислам [1]. Условия возникновения и распространения мировых религий — особая и весьма сложная проблема, которая сейчас нас занимать не может. Все прочие религии, сложившиеся тоже в условиях классового общественного строя, в рамках определенных государств и этнических общностей (народов) и так и не вышедшие за эти рамки, условно могут быть названы **национальными**.

Таковы были религии государств древнего Востока и античного мира — египетская, вавилонская, сирийская, финикийская, иранская, греческая, римская и др. «Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа,— говорит Энгельс,— были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги. Все эти боги жили в представлении людей лишь до тех пор, пока существовала создавшая их нация, и падали вместе с ее гибелью» [2].

Большая часть этих древних национальных религий давно исчезла — они вытеснены мировыми религиями. В настоящее время сохранились лишь немногие национальные религии; почти все они в странах Азии: это даосизм и конфуцианство в Китае, шинтоизм в Японии, индуизм в Индии, маздаизм (зороастризм, парсизм) среди потомков древних иранцев (в Индии и Иране), наконец, иудаизм среди евреев, расселившихся по всем частям света [3].

---

[1] «Великие исторические повороты *сопровождались* переменами в религии лишь поскольку речь идет о трех доныне существовавших мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 294).

[2] Там же. С. 313.

[3] В известном смысле можно считать национальными религиями также и те разветвления (вероисповедания, церкви, секты) мировых религий, которые распространены в определенной стране или у одного

Разумеется, этим делением классовых религий на религии национальные и мировые не исчерпывается задача их систематики. По крайней мере, «национальных» религий известно так много и они так непохожи в некоторых отношениях друг на друга, что необходимо установить какие-то подразделения внутри этой категории.

Эта задача нелегкая. Даже беглый взгляд на историю национальных религий показывает, что между ними обнаруживаются как поразительные сходства, так и трудно объяснимые различия. Почему, например, конфуцианская религия китайцев так похожа, вплоть до мелочей, на религию древних римлян? Почему она, напротив, так резко, во всем отличается от брахманизма и индуизма — религий, сложившихся в исторической среде, казалось бы, гораздо более близкой к Китаю, чем античный мир? Нужно проделать большую исследовательскую, сравнительно-историческую работу, чтобы найти правильное объяснение подобным сходствам и различиям.

Но эта важная задача не укладывается в рамки настоящей работы. Моя задача здесь скромнее, хотя и она имеет отношение к поставленному вопросу. Сходства и различия между национальными религиями (это относится и к мировым религиям), конечно, объясняются историческими условиями жизни соответствующих народов; но среди этих условий не надо забывать и о тех, которые влияли на самое формирование того или иного народа. В общественном быту, в культурном укладе каждого народа, а тем самым и в его религиозных верованиях всегда есть наследие прежних эпох. «...Первоначальные религиозные представления,— писал Энгельс,— по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям» [1].

народа. Так, например, армяно-грегорианская церковь (монофизитская секта христианства) может рассматриваться как национальная религия армян; экзархистская церковь в Болгарии — как национальная религия болгар; ваххабитская секта ислама — как государственная религия Саудовской Аравии. Тем самым отчасти ослабляется принципиальная разница между национальными и мировыми религиями. Эта разница смягчается и в тех довольно многочисленных случаях, когда вероисповедная граница совпадает с национальной: например, хорваты — католики, а сербы — православные; армяне — христиане, а азербайджанцы, персы, турки — мусульмане; персы — шииты, а турки, афганцы — сунниты и т. д. Во всех подобных случаях вероисповедная (религиозная) принадлежность — один из признаков, отличающих один народ от другого, соседнего или родственного. Но все это означает только то, что самое понятие «мировая религия» имеет весьма условное содержание: строго говоря, не существует религии, распространение которой было бы совершенно независимым от национальных и государственных границ.

Если поэтому попытаться вскрыть те составные части, из которых сложилась каждая отдельная из исторических религий — национальных и мировых, то это в значительной мере поможет понять и специфику данной религии. А эти составные части — в конечном счете суть не что иное, как те более или менее первобытные верования и культы, которые были свойственны родо-племенным группам, влившимся в состав данного народа, данного государства.

Возьмем общеизвестный пример. Возникновение христианства объясняется прежде всего теми историческими условиями, какие сложились в Римской империи в первые века нашей эры (кризис рабовладельческого строя, грабительская политика Рима в провинциях, отчаянно бедственное положение угнетенных масс населения), но те идейные компоненты, из которых сформировалось христианское вероучение, унаследованы были от более древних культов — иудаизма, египетской, иранской и других религий. Этот факт давно установлен в науке. В свою очередь каждая из этих древних религий складывалась под действием исторических условий своей эпохи и страны, но сами представления и культы, из коих они составлялись, восходят к еще более древним эпохам — к религиозным верованиям и обрядам доклассового строя.

Но здесь-то и начинается главная трудность: она заключается в задаче систематики (классификации) верований и обрядов доклассового общества.

Они прежде всего не имеют строго установленного и общепринятого общего обозначения. Термин «религии доклассового общества» («родового строя») по существу правилен, но не точен и для формального определения не вполне пригоден; ведь религии, сложившиеся в условиях общинно-родового строя, в известных случаях сохраняются и у народов, уже перешагнувших рубеж классового общества; пример — полинезийцы XVIII и начала XIX в., некоторые народы Африки, монголы эпохи Чингис-хана и его преемников и др.; наоборот, немало случаев, когда такие религии, как христианство, ислам,

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 313.

проникают и к народам, сохранившим еще родо-племенной строй. Кроме того, сами по себе формы религии доклассового общества в большинстве случаев отражают, как мы не раз увидим в дальнейшем, не столько сам уклад первобытной родовой общины, сколько процесс его разложения; некоторые из них составляют скорее переходные формы к религиям классового общества. Это делает особенно трудным проведение каких-либо резких граней между тем и другим типами религии. А потому и сам термин «религии доклассового общества» не особенно удачен.

Тем более непригоден термин «первобытные религии», очень часто фигурирующий в литературе; он слишком узок и лишен четких границ. «Первобытными» можно в строгом смысле слова назвать разве лишь религиозные верования неандертальцев или по крайней мере людей верхнего палеолита. Культуры современных народов, даже самых отсталых, далеки от подлинной первобытности, и это надо сказать и о их верованиях: какими бы архаичными они ни были, они уже прошли большой исторический путь развития.

Другой употребляемый нередко термин — «анимистические религии» (в противоположность, например, христианству, исламу, индуизму и др.) — совсем неудачен. Об этом речь пойдет более подробно ниже. Я постараюсь показать, что анимизм отнюдь не характеризует какую-то определенную стадию в истории религии, особенно раннюю. Анимизм — существенный элемент всякой религии.

Об употребляемых иногда обозначениях — «языческие религии», «идолопоклонство» и т. п.— нечего и говорить: им место разве лишь в церковно-миссионерской литературе, а никак не в научной.

За неимением лучшего я буду употреблять термин «племенные культы» для обозначения в самом широком смысле всех верований и обрядов, возникших и бытующих в условиях первобытного родо-племенного строя и при его разложении — до образования национальных и государственных религий [1]. Ведь племя, по единодушному мнению всех, по крайней мере советских ученых, есть основной тип этнической общности доклассовой эпохи. Племенные культы известны нам главным образом по этнографическому материалу у народов Австралии, Океании, доколумбовой Америки (остатки их местами в Америке держатся и сейчас), у народов Африки в той мере, в какой они не подверглись влиянию христианства или ислама; остатки племенных культов сохраняются — или до недавнего времени сохранялись — у некоторых более отсталых племен и народов Азии, в частности юго-восточной, южной, центральной и северной.

Крайнее разнообразие племенных культов и делает чрезвычайно сложной задачу их научной систематики — задачу, посильному разрешению которой посвящена настоящая книга.

РЕЛИГИИ НЕЛЬЗЯ КЛАССИФИЦИРОВАТЬ ПО СОДЕРЖАНИЮ ВЕРОВАНИЙ И ОБЪЕКТУ ПОКЛОНЕНИЯ

Что должно быть положено в основу морфологической классификации религии? Большинство классификаций, существующих в литературе, основываются обычно на таком признаке, как самое содержание религиозных представлений, или, иначе говоря, объект религиозного поклонения. Само собой разумеется, что этот элемент религии не может быть оставлен без внимания при любой попытке анализа и систематизации религиозных явлений. Однако считать этот признак основным и решающим для классификации религий неправильно, и вот почему.

Прежде всего, содержание религиозных представлений составляют по большей части весьма туманные и бесформенные образы, точную характеристику которых дать бывает часто очень трудно. Можно привести сколько угодно примеров сказанного. Ограничусь несколькими наиболее показательными.

---

[1] Термин «племенные религии», или «племенные культы», нередко встречается в литературе и как раз в этом широком значении, охватывающем все религии доклассового общества, в противопоставлении «национальным религиям». См., например: *Мензис А.* История религии. Спб., 1899. С. 60—61, 323; *Bousset W.* Das Wesen der Religion. Halle, 1906. S. 22 и др. К сожалению, в марксистской литературе термин «племенные культы» употребляется до сих пор редко, несмотря на то что им пользовался еще Энгельс: «Все религии древности были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 312; Т. 21. С. 294).

Что представляют собой известные «чуринги» центральноавстралийского племени аранда? По описанию Спенсера и Гиллена, чуринга — это воплощение души, или «духовной части» (spirit part), человека, связанной в то же время с его тотемическим предком [1]. Напротив, миссионер Штрелов указывает, что чуринга не имеет ничего общего с идеей души (Itana, gurunа), а представляет собой, по верованиям аранда, особое, второе тело человека и в то же время превращенное тело тотемического предка [2]. Как Спенсер и Гиллен, так и Штрелов считаются очень надежными и глубокими исследователями, но вот по очень существенному вопросу о том, имеют ли представления о чурингах анимистический или неанимистический характер,— они, как видим, дают прямо противоположные ответы.

Другой пример: не менее хорошо известные представления меланезийцев и полинезийцев о *мана*. Эти представления описывались и истолковывались отдельными исследователями самым различным образом. Одни — как Кодрингтон, Маретт, Хартланд, Хьюитт Клодд, Ирвинг Кинг, Карл Бет, Карутц и др.— считали идею мана типичным примером представления о безличной таинственной силе, представления, не вытекающего из анимизма, а предшествующего ему; наоборот, Хокарт, В. Шмидт, Штернберг и т. д. рассматривали представление о мана как модификацию и продукт анимистических верований: мана, с их точки зрения,— это сила, присущая духам [3].

Еще пример. В. В. Иохельсон, детально изучивший религию коряков, сообщает о следующем факте: один коряк перед началом весеннего промысла принес в жертву на берегу моря оленя. Иохельсон спросил у человека, кому он принес эту жертву — морю или «хозяину» моря? Коряк сначала просто не понял вопроса; «по-видимому, он никогда не думал об этом, и очень вероятно, что эти оба понятия в его уме сливались. Но через несколько времени он ответил: «Я не знаю. Мы говорим «море» и «хозяин моря»: это одно и то же»» [4].

---

[1] *Spencer B., Gillen Fr.* The Arunta. L., 1927. V. II. P. 585—586.
[2] *Strehlow G.* Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Frankfurt-am-Main, 1907. B. II. S. 75—77.
[3] *Lehmann Fr.* Mana. Leipzig, 1922; *Штернберг Л. Я.* Современная этнология // Этнография. 1926. № 1—2. С. 33.
[4] *Jochelson W.* The Koryak // Jesup North Pacific Expedition. Leiden — N. Y., 1905. V. VI. Part I. P. 30.

Точно так же Л. Я. Штернберг, прекрасный знаток религиозных верований гиляков, писал о них: «Гиляк называет вселенную «курн», но этим же словом он обозначает понятие личного человекоподобного бога. Словом «паль» он обозначает гору и бога — «хозяина» горы, словом «толь» — море и бога моря» [1]. В. Г. Богораз, резюмируя подобные же наблюдения среди чукчей, писал: «Таким образом, мы видим, что, в то время как оленный чукча совершенно не в состоянии объяснить, кто те существа, которым он приносит жертвы, он очень тверд во всех мелочах жертвоприношения и во всех связанных с ним действиях» [2].

Приведу еще один пример из совсем иной культурной области. П. Г. Богатырев, подробно изучивший религиозно-магические обряды и верования закарпатских украинцев, сообщает, что по поводу одного распространенного там святочного обряда — окружать стол в хате железной цепью — ему пришлось выслушать от жителей, а также вычитать в литературе не менее семи различных объяснений, частью чисто магического, частью анимистического свойства, частью и с христианским налетом [3].

Все эти примеры убеждают в том, насколько трудно иногда исследователю, даже при хорошем знании языка и верований данного народа, установить, с какими представлениями он имеет дело: с оживотворением ли стихии или с анимистическим представлением о духе — хозяине стихии и т. д.

Последний пример, показывающий, как легко бывает порой ошибиться в характере верований, связанных с теми или иными обрядами. Исследователь религии ашанти капитан Раттрей, лучший знаток языка и быта этого народа, описывает обряд принесения жертвы жрецом около священного дерева: жрец мазал кору этого дерева кровью убитой курицы и разбитыми яйцами. Этот обряд можно было бы характеризовать двояко: или это культ самого дерева, или жертва духу этого дерева; любой случайный наблюдатель непременно сделал бы одно из этих двух предположений. Но он не угадал бы ни в том, ни в другом случае: как удалось выяснить Раттрею, эта

---

[1] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 31.
[2] *Bogoras W.* The Chukchee // Jesup North Pacific Expedition. V. VII. P. 340.
[3] *Bogatyrev P.* Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique. P., 1929. R. 4—5.

жертва приносилась не дереву и не духу дерева (представление о последнем у ашанти имеется, но ему не приносят жертв), а постороннему духу, который тоже имеет свое местопребывание в данном дереве, но по происхождению с ним не связан[1].

Итак, мы видим, что зачастую трудно, а порой и невозможно отделить анимистические представления от магических, «динамических» или «преанимистических», «аниматических» — как бы их ни называть,— так же как одни анимистические представления от других. К этому надо прибавить, что трудность эта не субъективного, а объективного порядка; нерасчлененность религиозных представлений, переплетение их друг с другом существуют не только в голове исследователя, но и в головах самих верующих. По-видимому, можно считать установленным, что одно и то же верование у одного и того же народа принимает то анимистический, то магический характер, у одних людей так, у других иначе, а еще чаще оно вообще не имеет отчетливо оформленного характера.

Отсюда вполне объясняется и такой хорошо известный и много раз отмечавшийся факт: устойчивость обрядовой стороны религии в ходе исторического развития и изменчивость идейного осмысления обрядов. Одни и те же по существу обряды сохраняются с поразительным постоянством с отдаленнейших времен дикости до новейшей эпохи цивилизации и могут быть наблюдаемы почти в одном и том же виде почти у всех народов земли от самых отсталых племен Австралии и Южной Америки до народов современной христианской Европы; но представления, связываемые с этими обрядами у разных народов и на разных стадиях развития, весьма различны. Приведу наиболее яркие примеры.

Во всех религиях существуют обряды вызывания дождя. У австралийцев и других отсталых народов эти обряды имеют очень отчетливый характер имитативной (симильной, гомеопатической, подражательной) магии: они состоят из ритуального разбрасывания пуха (символизирующего дождевые облака), разливания воды (капли дождя) и т. д. и из произнесения заклинаний; едва ли можно предполагать здесь наличие каких-либо анимистических образов. Такие же по существу чисто магические обряды устраиваются или устраивались недавно и некоторыми высококультурными народами, например эстонцами, яванцами, абиссинцами, русскими и др. Но в большинстве случаев на этих высоких стадиях развития обряды вызывания дождя связываются с теми или иными представлениями о сверхъестественных существах, посылающих дождь: это или некоторые покойники, например у племен Манипура (Индия), у черкесов и осетин Кавказа, или духи и божества дождя у многих народов Африки, или христианские святые у народов Европы, или, наконец, верховное существо — христианский или иной бог. Молебен о дожде во время засухи, совершавшийся православным священником с окроплением поля «святой водой», по существу ничем не отличается от обряда вызывания дождя у австралийского колдуна; различаются только связанные с этими обрядами религиозные представления. И вот, если руководствоваться этими последними при классификации форм религии, то упомянутые тождественные по содержанию обряды придется поместить в очень далекие друг от друга рубрики: рубрику «магия» и рубрику «монотеизм».

Совершенно то же самое надо сказать и о лечебно-магических обрядах. Приемы лечебной магии сохраняют очень однообразный характер на всех стадиях развития, начиная от нехитрых фокусов того же австралийского знахаря, который прикосновением магической раковины или кристалла старается удалить болезнь из тела пациента, и до «таинства» соборования в православной религии, при котором помазание священным маслом должно исцелить недуг. Разница здесь опять лишь в сопутствующих обряду представлениях: для австралийцев операция носит чисто магический характер — непосредственное действие колдовской силы материального предмета и заклинаний, для православного христианина здесь действует сила божия. И в данном случае опять, если исходить из содержания верований при систематизации интересующих нас явлений, то данные обряды попадут в те же две весьма различные категории: магии и монотеизма.

Совершенно ясно, что такая группировка материала носит чрезвычайно искусственный характер, разделяя то, что по существу однородно, и соединяя вместе факты весьма разнородные.

Едва ли можно избежать этой трудности, если пытаться систематизировать религиозные явления, как это очень часто делают, по непосредственным объектам религиозного почитания: при всей кажущейся простоте и естественности такой систематизации результаты ее да-

[1] *Rattray R. S.* Religion and art in Ashanti. Oxford, 1927. P. 3—5.

дут, в сущности, очень мало. В самом деле, конечно, нетрудно распределить имеющийся материал по таким рубрикам, как культ солнца, луны, неба, грозы, гор, камней, деревьев, воды, животных или как почитание умерших, духов, богов и т. п. Но что мы получим из такой группировки? Соединение в одной рубрике самых пестрых по содержанию, по форме и по социальному значению верований и обрядов.

Возьмем в качестве примера солнце как объект религиозных представлений. Казалось бы, здесь перед нами твердая и надежная точка опоры для классификации: солнце — одно для всех, смешать его с другим предметом нельзя. И однако насколько же неодинаковы, почти несравнимы те религиозные представления и обряды, которые у разных народов связаны с солнцем! В истории хорошо известны развитые формы культа солнца как государственной религии: вспомним хотя бы поклонение солнцу в государстве инков, культ солнечной богини Аматерасу в Японии или попытку установления официального культа солнца в Египте в эпоху Эхнатона.

Иной характер носит почитание солнечного божества в народных религиях земледельческих племен: таков был древнегерманский культ Бальдера, древнеславянский культ Дажьбога и Хорса и многие другие: здесь культ солнечного божества тесно связан с обрядами плодородия, образ его нередко сливается с олицетворением духа растительности (Озирис, Таммуз, Ярило), и весь этот клубок верований и ритуала имеет все черты типичной земледельческой религии.

Несколько труднее уяснить себе роль солнца в религиях североамериканских индейских племен, в особенности племен прерий; здесь солнце занимает видное место в ряду великих явлений природы, рассматриваемых как *ваканда* (тайна, таинственная сила); оно выступает на первое место в общеплеменном культе («пляска солнца» — ежегодный летний племенной праздник); но наряду с этим солнце считается личным покровителем отдельных индивидуумов, оно является им в видении в период, когда каждый юноша, достигший зрелости, уединяется для поисков личного божества-покровителя. Здесь наиболее характерно включение солнца в ту своеобразную систему культа личных покровителей («нагуализм»), которая является такой яркой отличительной чертой в религиях индейских племен Северной Америки. У некоторых калифорнийских племен — у винтун — мы находим нечто опять иное: солнце здесь фигурирует иногда как дух-покровитель шамана, наряду с такими более обычными шаманскими духами-покровителями, как волк, койот, собака, лосось и пр. Здесь, таким образом, солнце занимает место в системе демонологии шаманизма.

Наконец, совсем уже особый характер получает почитание солнца у некоторых народов, где преобладает тотемизм и где солнце выступает как один из тотемов. Так, например, у тех же австралийцев некоторые из племен — правда, очень немногие — имеют в числе своих тотемов солнце; это имеет место у племен вотжобалук, кариера, аранда, унматчера. В связи с солнечным тотемом исполняются религиозные обряды, вполне аналогичные тотемическим обрядам змеи, муравья, кенгуру и других тотемов. Сверх того, у многих, если не у всех австралийских племен имеются мифы о солнце, обычно олицетворяемом в виде женщины, но эти мифы едва ли имеют какое-либо религиозное значение.

Включение солнца в тотемическую систему можно наблюдать и у некоторых народов гораздо более высокой стадии развития, в частности у народов Южной Индии; но здесь роль солнца как тотема одного из кланов переплетается с общеплеменным почитанием его как покровителя плодородия. Так, у племени бирхор есть тотемический клан солнца, но наряду с этим солнце почитается всем племенем; то же самое имеет место у племени хариа; у племени нагалов солнце чтится членами тотемического рода солнца, и представители этого рода после смерти подвергаются сожжению, тогда как все другие роды закапывают своих умерших в землю.

И вот, имея перед собой все эти столь непохожие друг на друга явления, объединенные только одним — отношением к солнцу как к сверхъестественному существу, мы вполне законно можем задать себе вопрос: какой смысл имеет соединение этих разнородных вещей в одну общую группу, обозначаемую термином «культ солнца»? Такой термин, вообще говоря, вполне допустим и в известных случаях даже полезен, но в качестве рубрики для основной группировки материала по истории религии понятие «культ солнца», как мы видим, подходит весьма мало.

Совершенно то же самое нам пришлось бы обнаружить при попытке применить для классификации материала такие упомянутые выше понятия, как культ неба, культ животных, культ камней и т. д., и это несмотря на то что эти предметы почитания имеют по большей ча-

сти вполне конкретный характер и легко поддаются выделению. Подобные понятия сами по себе, конечно, законны и в известных случаях могут применяться с пользой. В частности, при описании верований какого-нибудь одного народа вполне допустимо группировать их по объектам религиозного поклонения. Но для общей систематики явлений истории религии подобный принцип классификации — по указанным выше мотивам — не может считаться уместным [1].

ФЕТИШИЗМ, АНИМИЗМ, МАГИЯ НЕ МОГУТ БЫТЬ ПОЛОЖЕНЫ В ОСНОВУ КЛАССИФИКАЦИИ

Если так обстоит дело с теми предметами религиозного почитания, которые сами по себе наглядны, материальны и не представляют никаких неясностей, то очевидно, что еще меньшую таксономическую ценность представляют такие понятия, которые обозначают неопределенные и расплывчатые категории почитаемых предметов и которые, однако, очень часто фигурируют в качестве классификационных рубрик при изучении истории религии. Наиболее известным из таких понятий является понятие фетишизма.

Уже много раз в литературе указывалось на неясность термина «фетишизм», которому придают то одно, то другое значение. Действительно, в то время как одни исследователи (Шульце) называют фетишизмом почитание любых материальных предметов (включая небесные тела, людей и животных), другие (Штернберг, Той) склонны ограничивать объем этого понятия, включая в него только почитание неодушевленных и притом земных предметов. Одни авторы при этом называют фетишем самый материальный предмет, которому воздается почитание (де Бросс), другие относят это название не к самому предмету, а к духу, пребывающему в нем (Тэйлор, Спенсер, Шурц), тогда как третьи считают характерной особенностью фетишизма именно неотделимость

[1] Однако именно так построил, например, Мирча Элиаде свой большой труд «Trattato di storia delle religioni» (1954), по крайней мере первую его часть, где главы идут в таком порядке: культ неба, культ солнца, культ луны, культ воды, культ камней... Но в других главах он отступает от этого принципа.

предмета от обитающего в нем духа (Вайц, Харузин, Зеленин). Мало того, хотя большинство авторов называют фетишем материальный объект культа, есть исследователи, склонные настолько расширять это понятие, что в него включаются не только объекты, но и материальные принадлежности культа (например, церковная утварь, одежда), сами по себе не служащие предметом почитания (Ю. П. Францев). Наконец, для иных исследователей — как Лёббок — термины «фетиш», «фетишизм» означают не какой-либо определенный вид почитаемых предметов, а определенное отношение человека к сверхъестественному миру, именно то отношение, при котором человек верит в свою способность принудить сверхъестественные существа служить себе [1].

Понятно, что при такой неопределенности и многозначности понятия «фетишизм» многие исследователи предпочитали вообще не пользоваться этим термином. Такой позиции придерживались, например, Макс Мюллер, Ф. Джевонс, Д. Бринтон, Р. Карутц, В. Н. Харузина, А. ван Геннеп и др. Например, Даниель Бринтон еще в 1897 г. вполне справедливо писал, что фетишизм нельзя считать особой формой культа, «ибо он сопровождает каждую фазу объективной религии», и что, например, христианин, верующий в исцеление от кости святого, носящий «на счастье» Библию, такой же фетишист, как африканский негр [2].

В. Н. Харузина в весьма добросовестной и обстоятельной статье «Заметки по поводу употребления слова «фетишизм» пришла к выводу, что термин «фетишизм» охватывает весьма разнообразные верования и обычаи и служит для них скорее «туманным покрывалом» [3].

Однако такой скептицизм все же не оправдан: мне кажется, что термин «фетишизм» вполне может применяться в науке [4], если придать ему хотя бы условное, но точное значение, например, если понимать под фетишизмом религиозное почитание неодушевленных материаль-

[1] См.: *Лёббок Дж.* Начало цивилизации. С. 150.
[2] *Brinton D.* Religions of primitive peoples. N. Y. — L., 1897. P. 134.
[3] *Харузина В. Н.* Заметки по поводу употребления слова «фетишизм» // Этнографическое обозрение. 1908. № 1—2. С. 117.
[4] Я не касаюсь здесь вопроса об употреблении терминов «фетиш», «фетишизм» в переносном смысле, для обозначения явлений, не относящихся к истории религии: «товарный фетишизм», «фетишизм любви» и пр.

ных предметов, которым приписываются сверхъестест-
венные свойства. Ю. П. Францев достаточно убедитель-
но реабилитировал понятие фетишизма, показав в своих
книгах «Фетишизм и проблема происхождения рели-
гии» (1940) и особенно «У истоков религии и свободо-
мыслия» (1959) универсальную распространенность фе-
тишистских явлений в религиях самых различных наро-
дов; на всех стадиях развития.

И в самом деле, достаточно окинуть даже общим
взглядом историю религий всех народов, чтобы убедить-
ся в том, что фетишистские представления образуют не-
отъемлемую часть любой религии. Едва ли есть хоть
одна из них, в которой фетишистские верования не за-
нимали бы более или менее заметного места (о сомни-
тельных исключениях вроде некоторых утонченных хри-
стианских сект я не буду здесь говорить). При этом
вряд ли возможно приурочить наибольшую выраженность
фетишизма к ранним стадиям истории религии: еще
вопрос, где его больше — у австралийцев ли с их свя-
щенными «чурингами» и подобными предметами или в
католическом культе с его бесчисленными изображе-
ниями святых, распятиями, мощами и шарлатанскими
реликвиями. Словом, не вдаваясь здесь специально в
изучение разнообразных фетишистских представлений
и не ставя общего вопроса о их происхождении (попут-
но я буду его касаться в дальнейшем изложении), огра-
ничусь здесь лишь одним общим наблюдением: фетишизм
составляет один из наиболее постоянных элементов вся-
кой религии. Это — универсальное явление истории рели-
гиозных верований [1].

Из других понятий, применяющихся в описании рели-
гиозных верований и обрядов, наиболее широкими по
объему являются понятия анимизма и магии. Оба
эти понятия прочно вошли наряду с понятием фетишиз-
ма в научный обиход и встречаются в любой работе по
истории религии. Уже из одного этого видно, что терми-
ны «анимизм» и «магия» очень удачно выражают суще-
ственные черты религии. Тем не менее для морфологи-
ческой классификации религий оба названных понятия,
как и понятие «фетишизм», не подходят именно в силу
слишком большой своей общности, слишком широкого
объема.

[1] О западноафриканском фетишизме, «классической» форме фетишизма, см. гл. 11.

В самом деле, ведь анимизмом принято называть веру в «духовные существа» (Тэйлор) — во всевозможных духов, демонов, гениев, в разные божества, а также в душу живого человека и мертвеца. Но такая вера в той или иной форме присуща любой религии, от самой примитивной до наиболее развитой. Правда, степень выраженности анимистических верований неодинакова при разных формах религии, на разных стадиях ее развития. При этом есть основания считать, что как раз на самых ранних ступенях становления религии анимистические представления — вопреки сторонникам «анимистической теории» — если не отсутствовали совсем, то были, во всяком случае, чрезвычайно туманными и неоформленными. С другой стороны, наибольшей развитости анимистические представления достигают лишь на поздних ступенях эволюции религии, в самых сложных ее формах: например, вера в бесплотную человеческую душу, в бесплотных ангелов и в злых духов отчетливее всего выражена в христианстве, притом не в народном его восприятии, а в церковном богословском вероучении.

Следовательно, сколько-нибудь развитой религии без анимистических представлений не существует [1]. А раз это так, то ясно, что нельзя присваивать наименование «анимизм» какой-либо определенной, будь то ранней или поздней, форме или ступени развития религии.

К этому надо прибавить и еще более существенное соображение. Термин «анимизм» покрывает весьма разнообразные категории религиозных представлений, разнообразные не только по виду, по идейному содержанию, но и — что самое главное — по происхождению. Анимистические образы суть олицетворения. Но человеческая фантазия способна олицетворять что угодно.

Оставляя здесь в стороне чисто поэтические олицетворения (образы сказочной поэзии и т. п.), не имеющие прямого отношения к религии, мы находим и среди подлинно религиозных олицетворений, среди анимистиче-

[1] Совершенно прав был поэтому Г. В. Плеханов, когда он настойчиво подчеркивал, что «анимистический элемент... всегда имел место во всякой религии» и что «религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да... и быть не может» (*Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1957. С. 177, 290, 294). Однако Плеханов, впадая в явную непоследовательность, считал, что был особый «период анимизма» («первобытный анимизм») (там же. С. 184), либо анимизм был «вторым шагом» в развитии религиозных представлений (см. там же. С. 256).

3*

ских представлений образы, восходящие к совершенно различным сторонам материальной действительности. Тут и олицетворение сил и явлений природы: духи леса, гор, реки, пустыни и пр., духи грозы и бури, ветра — преимущественно тех стихий природы, которые грозят человеку какими-либо опасностями; тут и олицетворение болезней, например в русских народных верованиях разные «лихорадки», «трясцы», с разнообразными именами, означающими симптомы болезни (Знобуха, Ломуха, Желтуха, Простудна и др.); тут и олицетворение страха перед «нечистым» умершим — образы разных упырей, вампиров, привидений, духов умерших; тут и олицетворение земледельческих сил плодородия (например, в германских народных поверьях «Ржаной волк», «Ржаная собака», «Хлебная девушка», «Хлебная мать» и др.); тут и шаманские духи — олицетворение необычных способностей и состояний шамана.

В дальнейшем изложении я постараюсь исследовать корни этих различных олицетворений, порождающих разные виды анимистических верований. Что эти корни надо искать не в одной, а в разных сферах человеческой практики, это ясно, впрочем, и без специального исследования.

Из сказанного видно, что само понятие «анимизм» настолько обще, широко по объему и бедно содержанием, что оно едва ли может принести пользу даже при чисто формальной классификации религиозных верований. А уж подавно нечего с ним делать, если наша цель — разработать такую систематику этих верований, которая подвела бы нас к пониманию самых их корней. Поэтому, не отказываясь от употребления общего термина «анимизм», мы не можем им пользоваться как рубрикой систематизации религиозных явлений.

Почти то же самое нужно сказать и о понятии магии. Здесь дело осложняется, кроме того, еще большей неопределенностью содержания этого понятия. Есть множество разных определений магии, друг другу часто противоречащих; приводить их здесь нет надобности. Существуют разные взгляды и на отношение магии к анимизму: по мнению одних, магия органически связана с анимизмом, составляя его практическое применение[1]. По мнению других, магия может быть связана с

[1] Определение Соломона Рейнака: «Магия — стратегия анимизма» (*Рейнак С.* Орфей // Всеобщая история религии. М., 1919.

анимизмом, а может и не быть с ним связана[1]; наконец, по мнению третьих, магия составляет противоположность анимизма и, по крайней мере в принципе, одно другое исключает[2].

Разумеется, употребление этих, как и всяких других, понятий всегда останется условным; поэтому только от нас зависит, как понимать магию и как мыслить себе ее отношение к анимизму. Однако мы знаем, что существуют широко распространенные обряды, идея которых состоит в сверхъестественном воздействии человека — непосредственно или посредством материальных предметов, слов или движений — на материальный же объект; в этих обрядах не обнаруживается наличие каких-либо анимистических представлений: человек стремится достигнуть намеченной цели сам, не обращаясь к помощи каких-либо духов. Эти обряды, не связанные с анимистическими верованиями, представляют для нас очень большой интерес, и они нуждаются в определенном обозначении. Их мы и будем условно называть магией, употребляя это понятие, таким образом, в значении, близком к пониманию магии Фрэзером и Фиркандтом.

Но, составляя в известном смысле принципиальную противоположность анимизму, магия идет с ним обычно рука об руку. Магические обряды и верования распространены едва ли менее широко, чем анимистические. Мы уже видели на приведенных в начале этой главы примерах, что магические и анимистические представле-

Вып. 1. С. 41). Определение Штернберга: «Генезис и психология чародейства (т. е. магии.— *С. Т.*) в общем сводятся к анимизму и первобытной религии» (*Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 222).

[1] Ван Геннеп: «rites animistes», «rites dynamistes» (*Van Gennep A.* Les rites de passage. P., 1909. P. 9—11).

[2] *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1986. С. 53—57. Globus. 1907. B. 92. S. 41—45. Многие исследователи, и притом представители различных научных направлений, противопоставляют магию вообще религии; это делают и Фрэзер, и Дюркгейм с его последователями (*Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 58—63; *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une theorie générale de la magie // Annee Sociologique. 1902—1903. VII. P. 19), и католический патер В. Шмидт (*Schmidt W. Urpsorung der Gottesidee.* Münster, 1912. B. I. S. 5). Но подобный взгляд, исходящий по крайней мере у авторов, близких к клерикальным кругам, из слишком очевидных апологетических тенденций, логически основывается на чрезмерно суженном понимании как религии, так и магии и, конечно, не может считаться правильным.

ния могут в некоторых случаях связываться с одними и теми же обрядами, составляя различную их интерпретацию.

Иначе говоря, объем понятия «магия», в сущности, почти так же широк, как и объем понятия «анимизм». Магия присуща едва ли не всякой религии, за немногими разве исключениями. Разнообразные примеры этого будут попутно приводиться в дальнейшем.

Не менее важно и другое. Магические обряды и верования (как и анимистические) нельзя свести к одному общему источнику: они имеют разные корни, связанные с различными сторонами человеческой деятельности. Лечебная магия тесно связана с народной медициной и в ней имеет свой источник, вредоносная магия коренится в межплеменной розни и вражде, любовная магия — в полуинстинктивных приемах ухаживания, промысловая магия — в охотничьей технике. Об этом более подробно будет говориться в последующих главах [1]. Было бы одинаково нелепо пытаться выводить любовную магию из промысловой, как и наоборот, или ту и другую из лечебной, или, наконец, искать какой-то единый корень для всех этих видов магии.

Из сказанного ясно по крайней мере то, что как термином «магия», так и термином «анимизм» нельзя обозначать какую-либо определенную форму религии. Для морфологической классификации религий данный термин, подобно рассмотренным нами выше, не подходит.

ОСНОВАНИЕ МОРФОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ РЕЛИГИЙ

Мы видим, таким образом, что сами по себе религиозные представления не могут служить основным признаком для морфологической классификации религий. Религиозные представления еще не создают определенной формы религии. Мало того, они сами по себе зачастую едва поддаются наблюдению и анализу. Из этого, однако, не следует, что содержание религиозных представлений не должно играть роли в группировке религий; напротив, оно является очень существенным,

[1] См. также в настоящем издании работу С. А. Токарева «Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований».

но только не основным, а производным моментом в этой группировке. Что же должно считаться основным признаком?

Правильная, научная классификация религий по их формам должна удовлетворять следующим требованиям:

1. Она должна быть построена на основании с у щ е с т в е н н ы х признаков религии.

2. Основными из классифицирующих признаков должны быть те, которые более наглядны, легче поддаются о б ъ е к т и в н о м у н а б л ю д е н и ю и анализу.

3. Классификация должна подходить к религии как к явлению о б щ е с т в е н н о й жизни человека.

4. Классификация религиозных форм должна быть и с т о р и ч е с к о й, т. е. она должна показать соотношение форм религии не в статике, а в динамике, в развитии, в исторической связи между собой.

5. Классификация не должна быть чисто формальной, она должна подводить исследователя к вопросу о г е н е з и с е отдельных форм религии, об их материальной обусловленности; без этого любая классификация грозит превратиться в сухую и бесплодную схоластику.

Религия есть явление социальное. Религиозные представления никогда не ограничиваются сферой индивидуальных переживаний и действий; они всегда выражаются в тех или иных фактах общественного порядка. Религия есть отношение человека к воображаемому сверхъестественному миру, но в этом отношении человек никогда не противостоит сверхъестественному миру как изолированный индивидуум. Религия, будучи идеологической формой, далеко не сводится к одним лишь мыслительным процессам, совершающимся в голове человека. Она охватывает более или менее широкие сферы деятельности людей, отражая и в свою очередь порождая характерные формы общественных отношений.

Едва ли поэтому можно согласиться с И. А. Крывелевым, который основной признак религии как идеологии сводит к совокупности «определенных взглядов, представлений, верований» и считает, что «все остальные элементы религии — чувство, церковь, мораль, ритуал — являются производными» [1]. И напротив, абсолютно прав, как мне кажется, Ю. П. Францев, осуждающий «историков религии, стоящих на идеалистических

[1] *Крывелев И. А.* Об основном определяющем признаке религии // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. IV. М., 1956. С. 42.

позициях», которые «склонны игнорировать чувственную сторону религии, забывать о культе, отрывать религиозные представления от соответствующих действий» [1].

Кстати, представляется неудачным определение понятия «религия», даваемое Плехановым: «Религию можно определить как более или менее стройную систему представлений, настроений и действий» [2]. Уже не говоря о том, что религию едва ли можно назвать «системой», да еще «стройной», ибо в любой религии гораздо больше путаницы и тумана, чем «стройности», главный недостаток плехановского определения состоит в том, что оно умалчивает о важнейшем — о религии как о социальном (а не индивидуальном) явлении.

На поздних стадиях исторического развития такими общественными отношениями, в которых внешним образом выражается религиозная жизнь коллектива, являются церковная организация, государственные формы культа, различные секты, религиозные общины, ордена, конгрегации. На более ранних стадиях развития общественная сторона религии проявляется в менее устоявшихся и организованных формах, однако они всегда достаточно ясно видны. Это прежде всего выделение в общине особых профессионалов-знахарей, шаманов, колдунов, гадателей и т. п., определенные отношения между ними и общиной; это, далее, формы организации самого коллектива — носителя и субъекта религиозных верований и культа; сюда относятся первобытная община, род или племя, в рамках которых совершается культовая деятельность; наконец, это межобщинные, межродовые, межплеменные отношения, которые также находят свое выражение в определенных религиозных представлениях и обрядах.

Мы займемся в дальнейшем более подробным изучением каждой из этих форм общественных отношений, связанных с религиозной практикой. Эти общественные отношения можно было бы назвать социальной стороной религии.

Социальная сторона религии и представляет собой, думается мне, то наиболее существенное в религии, что следует положить в основу морфологической классификации религиозных явлений. Социальная сторона религии есть тот основной ее признак, который придает конкретную определенность туманным и бесформенным верованиям, возникающим в сознании человека. Больше того. Можно было бы утверждать — и я постараюсь ниже показать это на примерах,— что каждая форма религии порождает особые, ей свойственные религиозные представления, как и религиозные обряды. Эти представления и обряды формируются, конечно, из запаса, унаследованного от предшествующей стадии развития, они могут заимствоваться у соседних народов, могут и создаваться вновь, но в каждом случае они получают конкретную оформленность, определенное идеологическое значение лишь в результате социального опосредствования, в результате включения в определенные социальные рамки.

Для исследователя-марксиста совершенно ясно, что сама по себе социальная форма религии не создается, вопреки распространенному мнению, религиозными представлениями и обрядами. Было бы большой ошибкой думать, что определенная группировка людей в процессе отправления религиозных функций есть производное от тех верований, с которыми эти функции связаны; что, например, шаманы появились для того, чтобы служить посредниками между людьми и духами (т. е. что шаманы и их деятельность — результат развития веры в духов); что жреческое сословие сложилось потому, что появились представления о богах и возникла потребность служить им; что церковная организация сформировалась в результате зарождения веры в единого бога-спасителя, не связанного со старыми племенными и национальными богами, и т. п. Такие взгляды и формулировки нередко встречаются в литературе как общей, так и специальной. Конечно, существует диалектическая взаимозависимость между социальной формой религии и ее идейным содержанием и последнее оказывает обратное влияние на первую, но основным в этом взаимодействии остается всегда социальная сторона.

Нетрудно убедиться в том, что социальная форма религии есть лишь отражение определенной формы организации общества. На ранних стадиях исторического развития человечества, в родовом обществе относительная однородность социальной среды проявляется в отсутствии резко обособленных от общины специалистов по выполнению религиозных функций: знахари, колдуны, вызыватели дождя и пр. существуют, но они еще не про-

[1] *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М., 1959. С. 303.
[2] *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. С. 251.

тивопоставлены общине, они составляют ее органическую часть, подобно родовым старейшинам и военным вождям. Коллектив, являющийся носителем и исполнителем религиозного культа, первобытная религиозная корпорация — это не что иное, как сама первобытная община, род, племя[1]. В эпоху разложения общинно-родового строя возникающие социальные противоречия проявляются и в сфере культа: складывается особая общественная группа жрецов, шаманов, сосредоточивающая в своих руках монопольное отправление культовых функций; мало-помалу формируется наследственное жречество, организация которого отражает общественный строй эпохи становления классового общества. В рабовладельческих государствах древности формы культа с их «полисной» и государственной организацией с жреческими корпорациями и жрецами-магистратами были органическим продуктом античного общественного строя. В средневековой и капиталистической Европе христианская церковь была и есть плоть от плоти феодального и буржуазного общества. Борьба духовной власти против светской — известная в истории не одних европейских стран — отнюдь не свидетельствует о независимости первой от второй; эта борьба была лишь проявлением той относительной самостоятельности, которую нельзя, конечно, отрицать ни у религии, ни у любого другого общественного явления.

Таким образом, социальная сторона религии, являющаяся непосредственным отражением организации общества, служит определяющим моментом каждой данной религии. От нее зависит в основном характер господствующих религиозных представлений и обрядов. Социальная сторона религии вместе с характерными для нее комплексами верований и ритуальных действий, вместе с определенным умонастроением, составляющим, так сказать, стиль каждой религии,— все это вместе и образует то, что мы можем назвать исторической формой религии.

Едва ли требуется особо пояснять, что каждая историческая форма религии непременно включает в себя как «положительные» предписания, действия и обряды с относящимися к ним представлениями (верованиями), так и «отрицательные» требования, ограничения, табу-запреты.

[1] Эту сторону дела понимал Э. Дюркгейм, который едва ли не первым в этнографической литературе предложил рассматривать тотемизм как непосредственное отражение родовой организации общества, как религию первобытного клана, нечто вроде формы его самосознания. Ошибка Дюркгейма, связанная с порочностью всей его концепции, заключалась в другом: в понимании «общества» (в том числе и первобытного клана) как совокупности психических связей.

Такое понимание формы религии не расходится с господствующей практикой в области исследования истории религии. Фигурирующие обычно в литературе, и не только в марксистской, но и в буржуазной, понятия, которыми обозначаются определенные формы религии, в большинстве случаев отвечают изложенным здесь принципиальным требованиям. Таковы понятия тотемизма, знахарства, шаманства, тайных союзов, родового культа предков, культа вождей и т. д. Каждое из этих понятий, как мы увидим дальше, действительно обозначает реально существующую форму религии в указанном выше смысле; каждое из них связано с определенной формой общественных отношений и само непосредственно означает какой-то тип отношений между людьми, вместе с отражающими их религиозными представлениями и культовыми обрядами.

Но в большинстве случаев подобные понятия вошли в обиход как бы стихийно, не будучи подвергнуты теоретическому анализу. Поэтому они нередко мирно уживаются с такими понятиями, которые тоже выдаются исследователями за обозначения определенных форм религии, но в действительности не могут считаться таковыми,— с понятиями олицетворения, анимизма, фетишизма, магии, табу. С другой стороны, в каталоге употребляемых в литературе терминов, обозначающих формы верований, не хватает некоторых, которыми следовало бы обозначить исторически известные, но недостаточно исследованные формы религии. Для этих последних мне придется сделать попытку ввести несколько новых терминов или известным образом видоизменить понимание существующих терминов.

Каждая форма организации общества, каждая социально-экономическая формация имеет свои, ей присущие формы религии[1]. Однако было бы неправильно ожидать полного совпадения истории развития общественных формаций с развитием религиозных форм. Со-

[1] В этом смысле прав Амброджо Донини, взгляд которого приводился выше. Но он слишком уж упрощенно и прямолинейно проводит эту идею.

отношение тех и других гораздо сложнее. Во-первых, каждая форма религии, складывающаяся и достигающая расцвета при определенных общественных условиях, нередко обнаруживает затем — по ряду исторических причин — значительную устойчивость и сохраняется как пережиток гораздо дольше, чем те исторические условия, которые ее породили. В результате этого в каждом обществе можно обнаружить рядом с господствующей формой религии и другие, более или менее редуцированные формы, наследие предыдущих эпох. Эти религиозные пережитки могут существовать обособленно от господствующей формы религии, не смешиваясь с ней, но могут и переплетаться с этой господствующей формой, сообщая ей своеобразный архаический вид, как в целом, так и в отдельных деталях.

Во-вторых, каждая форма общества, каждое конкретное общество всегда представляет собой сложное образование, со множеством противоречий, основных и производных, с разнообразными внутренними и внешними отношениями. Эти различные противоречия, эти разные формы отношений между людьми и их отношений к природе в каждом конкретном обществе находят свое отражение обычно в разных формах религии, из которых каждая имеет свои собственные корни, хотя бы в одной и той же общественной среде. Таким образом, на одной и той же стадии общественного развития, у одного и того же народа могут одновременно возникать и рядом существовать разные формы религии, частично переплетаясь друг с другом, частично сохраняя свою взаимную обособленность.

Мы встретимся в дальнейшем с самыми разнообразными примерами отмеченных сейчас общих явлений.

СООТНОШЕНИЕ ФОРМ РЕЛИГИЙ

Сосуществующие в одном обществе, у одного отдельно взятого народа формы религии ведут себя по отношению друг к другу по-разному, и это опять зависит от конкретных исторических условий. Иногда они смешиваются, сплетаются между собой, даже сливаются настолько, что требуется глубокое сравнительно-этнографическое исследование, для того чтобы распутать сложный клубок и разобрать конкретную религию данного народа по составным ее частям. Иногда, напротив, каждая из отдельных форм религии сохраняет свою обособленность и между ними в данном конкретном обществе обнаруживается даже взаимная рознь и антагонизм. Так, в некоторых областях Западной Африки традиционной формой религии является родовой культ предков, но наряду с ним развился индивидуальный культ фетишей, не одобряемый сторонниками старой религии. У гиляков Нижнего Амура и Сахалина между родовым культом медведя и шаманизмом отмечалась некоторая рознь.

То же и с классовыми религиями. В Китае даосизм и конфуцианство — две национальные исконные религии — веками сосуществовали, а позже к ним присоединился еще буддизм, и хотя эти три религии оказывали друг на друга влияние, но обнаруживали и взаимную неприязнь, временами проявлявшуюся в резких формах. В Японии были и остаются то мирными, то враждебными отношения между национальным шинтоизмом и занесенным извне буддизмом. В дальнейшем мы увидим много примеров того, как христианство, поглотив и переработав целый ряд остатков ранних форм религии, в то же время весьма враждебно относилось к другим, тоже ранним, однако не влившимся в него формам верований.

Я постараюсь показать в последующих главах, что в христианстве (как отчасти и в других мировых религиях) растворились влившиеся в него такие древние формы религии, как земледельческий культ плодородия, погребальный культ, культ личных духов-покровителей, шаманизм, культ тайных союзов, эротический культ и даже пережитки древнего тотемизма.

Историк религии должен считать для себя очень счастливым то обстоятельство, что отдельные формы религии не всегда встречаются в переплетении друг с другом, что они в другой исторической обстановке и, быть может, в более частых случаях выступают в своем более типичном и, так сказать, исконном виде. Не будь этого, историк религии не был бы в состоянии выделить эти формы, а тем самым не смог бы внести никакого порядка, ни установить какой-либо закономерности в развитии религиозных верований. Опорными точками в решении нашей задачи служат для нас те конкретные факты в истории религии, где мы можем наблюдать отдельные формы религии, в особенности ранние, в их более или менее «чистом», типичном, не смешанном с другими формами облике.

По поводу всего сказанного может быть сделано такое возражение, и его приходится действительно нередко слышать: если ранние формы религии могут не только сплетаться друг с другом, но и входить составными частями в сложные религии типа христианства, то чем же они отличаются от таких элементов религии, как анимизм, фетишизм, магия и т. п., которые, как я старался выше показать, не должны быть смешиваемы с формами религии и не могут выступать как таксономические единицы в систематике религиозных явлений? Если, с одной стороны, анимизм, олицетворение, магия, фетишизм, а с другой — тотемизм, шаманизм, погребальный культ, культ тайных союзов могут быть обнаружены в составе той или иной сложной религии (христианства, индуизма и др.), то в чем собственно принципиальная разница между этими двумя категориями понятий применительно к задаче классификации религии?

Возражение вполне естественное и законное. Но на него нетрудно ответить.

Любая форма религии может влиться в состав религиозных верований того или иного народа, в ту или иную сложную религию и стать ее составной частью, ее элементом. Это аналогично тому (если позволительно привести такое сравнение), как пережитки пройденных социально-экономических формаций могут сохраняться в обществе, где господствует более высокий тип общественных отношений; скажем, пережитки феодально-крепостнического строя или рабства и даже доклассового строя могут сохраняться в капиталистическом обществе. Но ведь это не мешает и общинно-родовому, и рабовладельческому, и феодальному типам отношений существовать в иных условиях как самостоятельным социально-экономическим формациям. С другой стороны, не всякий элемент капиталистического строя (продолжая ту же аналогию) может существовать в качестве особой общественной формации: например, такие явления, как товарное обращение, производство прибавочной стоимости, эксплуатация чужого труда, земельная рента, рабочий день, нигде и никогда не составляли какой-то особой формы общественного строя; это лишь его отдельные стороны. Подобно этому те явления истории религии, о которых мы говорим,— олицетворение, анимизм, магия, фетишизм и пр., входя как элементы в ту или иную религию, лучше сказать в любую религию, никогда и нигде каждое в отдельности не составляют целой религии. Почему? По причине, уже указанной выше: анимизм не составляет совокупности связанных между собой верований и обрядов и ему не соответствует никакая определенная форма общественных отношений. То же самое следует сказать о магии, о фетишизме и т. д.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ФОРМ РЕЛИГИЙ

Последний вопрос, которого надо коснуться в этой вводной главе,— вопрос об исторической связи или преемственности между разными формами религии.

Едва ли могут привести к успеху попытки расположить формы религии в строго последовательный ряд, где каждая форма как бы вырастает из предыдущей, где одно верование рассматривается как логическое развитие другого. Такие схемы как бы имманентного развития религии строились неоднократно, начиная от схем Вольнея и Гегеля и до конструкции Лёббока, а позже их сменили схемы многолинейного или как бы веерообразного развития религии (Тэйлор, Вундт и др.), где из одного зародышевого верования, например из веры в душу человека, вырастают наподобие веера по разным направлениям все более и более сложные формы религиозных представлений. Преодолев упрощенную однолинейность, эти схемы все же не преодолели основного порока — идеи спонтанной эволюции религии, где каждая стадия рассматривается как логически вырастающая из более ранней и все вместе в конечном счете выводятся из первичного элементарного верования — из той же веры в душу человека.

Подобные эволюционные схемы, будь то однолинейные или многолинейные, очень напоминают действия фокусника, который на глазах у публики извлекает из своего рта бесконечную бумажную ленту, так что зрители только дивятся, где же это она у него там помещалась.

Другое сравнение, менее юмористическое, но не менее убийственное для подобного рода имманентно-эволюционных схем: рост дуба из желудя. Сторонники мнения о развитии всех религий из единого первичного верования могут признать законность такой аналогии. Но с марксистской точки зрения она неправильна: во-пер-

вых, уподобление исторических законов законам развития организмов ведет к вульгарно-механистическому представлению об историческом процессе; во-вторых, даже если и признать наличие некоторой (очень условной) аналогии между ростом организма и историческим развитием, надо не забывать, что выросшее из семени растение заимствует вещество, составляющее его тело, вовсе не из этого семени, а из окружающей среды: ствол дуба образован из углерода, поглощенного растением из воздуха, и из зольных веществ, взятых из почвы Сходным образом — тут эта аналогия уместна — материал религиозных верований на каждой стадии их развития представляет переработку тех материальных условий жизни людей, в которых эти верования вырастают и бытуют.

Но приведенная аналогия очень условна и неполна. Если в веществе дуба, в его корнях, стволе, кроне тщетно было бы искать даже следы того желудя, из которого этот дуб некогда зародился, то в любой сложной религии, напротив, не так трудно обнаружить остатки самых примитивных, самых элементарных религиозных представлений. Об этом уже говорилось выше.

Таким образом, отвергая теорию имманентного развития религии, мы, разумеется, ни в какой мере не отрицаем существования генетической связи между верованиями. Хорошо известно, насколько они бывают консервативны. Любое прочно укоренившееся верование держится в народе очень долго и устойчиво, даже и тогда, когда изменились породившие его условия. Оно скорее приспособляется к новым условиям, чем исчезает совсем. И новые религиозные представления, порождаемые изменившимися условиями жизни, чаще складываются из старых, казалось бы отживших, представлений, чем зарождаются совершенно заново. Так, религиозная идея искупления грехов и всемирного спасителя Христа, широко распространившаяся среди разноплеменных народных масс Римской империи и по сути своей космополитическая, не была совершенно новой: это было переосмысление старой иудейской веры в Мессию, веры чисто националистической по происхождению. Так, буддистское вероучение, принципиально отрицавшее кастовое мировоззрение брахманизма, было, однако, построено на той же старой идее «кармы», которая лежала в основе брахманизма, хотя буддизм и придал этой идее совсем новое содержание и значение.

То же самое находим мы и в области примитивных «племенных» верований. Они тоже, как правило, связаны между собой генетической преемственностью, и проследить ее — одна из важных задач науки. Но это нисколько не мешает каждой форме религии, складывающейся в доклассовом обществе, вырастать из собственных своих корней, служить отражением определенных конкретных условий материальной жизни людей. Так, культ тайных союзов генетически связан с древними племенными инициациями и служит как бы их историческим продолжением; но он вырастает из иных общественных условий, чем инициации,— из условий жизни разлагающегося родового строя, где выделяется зажиточная верхушка, господствующая над массой общинников. Культ личных духов-покровителей истоками своими связан с древним тотемизмом, но материальная основа для той и другой формы религии вовсе не одна и та же.

Совершенно прав был поэтому Энгельс, когда писал: «Мы видим, стало быть, что, раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения. И этого здесь достаточно» [1].

Первая и основная задача марксистского изучения истории религии — как раз обнаружить эту материальную основу каждой отдельной формы религии, найти ее реальные корни. А уже потом можно начинать искать генетические связи между разными формами религии.

Хотя отдельные формы религии и нельзя расположить в одну линию, нельзя рассматривать их как сменяющие один другого этапы, но несомненно, что среди форм религии есть более и менее развитые. Степень их древности, степень их развитости зависит не от них самих, а от той общественной, материальной почвы, на которой каждая из них вырастает. Именно исторический возраст той или иной формы общественной жизни дает нам возможность определить исторический возраст порождаемой ею формы религии. Тем самым косвенно определяется и последовательность развития религиозных верований.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 315—316.

К числу древнейших по своему происхождению форм религии можно, по-видимому, отнести: 1) тотемизм; 2) ведовство, вредоносные обряды; 3) знахарство; 4) эротические обряды; 5) погребальный культ. Они коренятся в условиях жизни первобытных людей, условиях, несомненно существовавших с самого времени антропогенеза и еще более глубокими корнями уходящих в дочеловеческое прошлое. Более поздними формами религии, отражающими уже процессы разложения общинно-родового строя, следует считать: 6) раннеплеменной культ (инициации); 7) промысловый культ; 8) семейно-родовой культ святынь и покровителей; 9) патриархальный семейно-родовой культ предков; 10) шаманизм; 11) нагуализм (культ личных духов-покровителей); 12) культ тайных союзов; 13) культ вождей; 14) культ племенного бога; 15) аграрные культы.

Эти формы религии будут систематически рассмотрены в последующих главах.

ГЛАВА 1

ТОТЕМИЗМ

ПРОБЛЕМА ТОТЕМИЗМА В БУРЖУАЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Понятие тотемизма как формы религии одним из первых получило право гражданства в этнографической и в общей литературе. Под этим термином принято разуметь деление племени на группы, связанные родством по женской или мужской линии, причем каждая из таких групп верит в свое таинственное родство с тем или иным классом материальных предметов — «тотемом» группы, чаще всего видом животных или растений; связь с тотемом обычно проявляется в запрете убивать его и употреблять в пищу, в вере в происхождение группы от своего тотема, в магических обрядах воздействия на него и пр.

Самое слово «тотем» (алгонкинского происхождения) впервые попало в европейскую научную литературу в конце XVIII в. (Дж. Лонг, 1791). Работа Мак-Леннана «О почитании животных и растений» (1869—1870) [1] и обобщающая статья Джемса Фрэзера «Тотемизм» (1887) [2] привлекли к явлениям тотемизма широкое внимание. Уже к началу XX в. было накоплено столько фактического материала, относящегося к этой форме верований, что вполне оправданно было появление в 1910 г. большого сводного четырехтомного труда того же Фрэзера «Тотемизм и экзогамия» [3]. Он в свою очередь еще больше оживил интерес ученых к тотемизму. В журнале «Антропос» в 1914 г. был открыт специальный отдел «Проблема тотемизма», в котором в течение 10 лет печа-

[1] *Mac Lennan J. F.* On the worship of animals and plants//Fortnightly Review. 1869. Oct., nov.; 1870. Febr.
[2] *Frazer J. G.* Totemism. Edinburgh, 1887.
[3] *Frazer J. G.* Totemism and Exogamy. L., 1910. P. 1—7.

тались дискуссионные статьи крупных ученых разных стран. В 1920 г. фламандский этнограф Арнольд ван Геннеп попытался подвести итоги дискуссии о тотемизме, издав книгу «Современное состояние тотемической проблемы» [1], в которой дал обзор различных теорий происхождения тотемизма (около сорока). В настоящее время количество этих теорий перевалило за пятьдесят.

Своеобразие тотемических верований и обрядов настолько бросается в глаза при изучении этих явлений, что почти никто из многочисленных авторов, писавших о них, не пытался отрицать, что мы имеем здесь дело с особой группой однородных по существу фактов, с определенной формой религиозных верований и обрядов. Исключение здесь составляют разве склонные к особому скептицизму представители американской «исторической» школы, например Александр Гольденвейзер и Роберт Лоуи [2].

Понять до конца столь сложное явление, как тотемизм, конечно, очень трудно, однако многие из буржуазных исследователей высказывали остроумные и ценные соображения, помогающие уяснить себе его сущность, а отчасти и происхождение.

Многие авторы отмечали не без удивления, что в тотемизме имеются как бы две стороны — социальная и религиозная. Это обстоятельство доставляло немало затруднений буржуазным исследователям, и одни из них — Лэнг, Кунов, Пиклер и Шомло, Хэддон, Гребнер, В. Шмидт, Хартланд и др.— концентрировали свое внимание на объяснении социальной стороны тотемизма, тогда как другие — Тэйлор, Вилькен, Фрэзер, Риверс, Вундт и др.— пытались объяснить «религиозную» (точнее, психологическую) его сторону. С нашей точки зрения, тотемизм вовсе не представляет в этом отношении чего-либо исключительного; каждая из форм религии, как это уже говорилось, имеет свою социальную сторону, и в

[1] *Van Gennep A.* L'état actuel du problème totemique. P., 1920.

[2] По мнению Гольденвейзера, «тотемический комплекс» мог возникать в разных странах по-разному и складываться из разнородных элементов (*Goldenweiser A.* The method in investigating totemism// Anthropos. 1915—1916. B. X—XI. H. 1—2. P. 256—265). Лоуи «не уверен в том, что все остроумие и эрудиция, затраченные на этот предмет, установили реальность тотемического феномена». По его мнению, «проблема тотемизма распадается на ряд специальных проблем, не связанных одна с другой» (*Lowie R.* Primitive society. N. Y., 1925. P. 115).

тотемизме эта последняя разве только больше бросается в глаза.

В чем же состоят положительные результаты обсуждения тотемической проблемы в западной литературе? [1]

Некоторыми авторами хорошо проанализирована психологическая сторона тотемизма. Так, например, Бернгард Анкерман правильно подчеркивал, что психологической предпосылкой того «специфического отношения между социальной группой и тотемом, чувства единства между обоими», которое составляет самую характерную черту тотемизма, было «отсутствие индивидуализма», тот «коллективизм рода» (Sippe), на почве которого не могло еще развиться представление об индивидуальной душе, почему тотемизм и нельзя выводить из анимистических идей. Анкерман указывал на то, что психология близости человеческой группы к тотему могла сложиться в условиях того охотничьего быта, при котором человек был наедине со зверями и не обладал высокой техникой, которая бы подняла его над ними; образы хищных или хитрых зверей, с которыми человек боролся, носились перед его сознанием и в часы его досуга. Этот «круг мыслей анимализма» (Gedankenkreis des Animalismus) и был, по Анкерману, «той питательной почвой, из которой вырос тотемизм» [2]. Подобно этому Рихард Турнвальд близко подходил к пониманию психологии тотемических верований, когда отмечал коллективизм первобытного мышления, лежащий в основе этих верований, и подчеркивал глубокий архаизм этой примитивной тотемической психологии, которую он связывал с «доанимистическим мышлением» [3].

Некоторые исследователи были недалеки от понимания сущности тотемизма и умели видеть связь тотемических верований с самым фактом деления первобытного племени на самостоятельные общины — орды. Так, уже у Робертсона Смита (1884) мы находим мысль о том, что тотемическое животное — это священное животное клана, кровь которого символизирует единство клана,

[1] Я останавливаюсь здесь только на положительных достижениях в исследовании проблемы тотемизма, обходя молчанием все довольно многочисленные неудачные теории и гипотезы по этой проблеме. Обзор и критику разных теорий происхождения тотемизма (критику, впрочем, не совсем достаточную) см., например, в книге: *Хайтун Д. Е.* Тотемизм, его сущность и происхождение. Душанбе, 1958. С. 108—142.

[2] *Ankermann B.* Ausdrucks und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus // Anthropos. 1915—1916. B. X — XI. H. 3—4. S. 586—590.

[3] *Thurnwald R.* Die Phychologie des Totemismus//Anthropos. 1917—1918. B. XII—XIII. H. 5—6. S. 1106, 1108—1111.

единение его со своим божеством; ритуальное умерщвление и поедание тотемического животного — этот прототип всякого жертвоприношения — есть не что иное, как заключение «кровного союза» клана с его богом [1]. Робертсон Смит ясно видел также то, что в тотемизме человек переносит на всю природу черты своего общественного устройства: природа здесь делится на группы, общества, по типу человеческих обществ [2].

Эту же мысль развил в 1896 г. Джевонс. По мнению последнего, первобытные люди, «разделенные на кланы или племена», должны были неизбежно верить, в то, что «все предметы, одушевленные и неодушевленные, организованы по подобию того единственного общества, о котором человек имел представление, т. е. в форме человеческого общества»; отсюда должна была возникнуть мысль о сходстве видов (kinds) животных и растений с родами и кланами (kinds or clans) людей: эти виды животных и растений и были тотемами [3].

Но каким образом возникло представление о связи определенного клана с определенным же видом животных? На этот вопрос пытались ответить многие исследователи, но, как правило, неудачно; однако некоторые из этих попыток заслуживают внимания. Так, например, Рейтершельд (1914), правильно отмечая, что «тотемизм явно коренится в коллективном жизневосприятии, а никоим образом не в каком-нибудь чувстве индивидуума», что здесь «группа людей входит в связь с животным и растительным видом», задавал себе вопрос, на чем же основывается эта связь, и отвечал на него предположением, «что один клан научился использовать какое-нибудь животное или части его таким образом, который характерен для его культуры» (примеры — ношение шкур определенного животного, поясов из травы и т. д.). «Ясно, что первобытный человек, мыслящий себя как частичку окружающей природы, должен чувствовать необычайно интимную связь между своим кланом и тем видом животного, который отличает его от других» [4]. В такой упрощенной форме эта мысль, конечно, мало убедительна и ее трудно подтвердить какими-либо фактами, хотя тут может оказаться зерно истины.

[1] *Robertson Smith W.* Lectures on the religion of the Semites. L., 1907. P. 138, 285, 312—314 и др.

[2] Ibid. P. 126.

[3] *Jevons F.* An Introduction to the History of Religion. L., 1902. P. 99—101.

[4] *Reuterskiöld E.* Die Natur des Totemismus//Anthropos. 1914. B. IX. H. 3—4. S. 648—650 и др.

В несколько более общей, а потому и более приемлемой форме подобную мысль выразил в 1911 г. Арнольд ван Геннеп, с точки зрения которого тотемизм есть «распределение между вторичными (secondaires) группировками целого общества (т. е. между родами.— *С. Т.*) частей территории и всего того, что произрастает (se produit) на этих частях территории или живет на них» [1].

Но все это еще не разъясняет происхождения веры в сверхъестественную связь между группой и ее тотемом. Попытка перекинуть мост между реальными отношениями и фантастическими представлениями в тотемизме принадлежит известному французскому социологу Эмилю Дюркгейму. Последний, как известно, видел в тотемизме первоначальную форму всякой вообще религии и, объясняя возникновение тотемических верований, пытался тем самым решить вопрос о возникновении религии как таковой. С его точки зрения, тотем — эта элементарная форма божества — есть символ первобытного клана, в его лице клан чтит самого себя. «Бог клана, тотемический принцип, не может быть не чем иным, как самим кланом, но гипостазированным и представленным в изображениях под чувственными видами растения или животного, служащего тотемом» [2]. Общество — это и есть бог, по мнению Дюркгейма; и самая ранняя форма общества — первобытный клан — осознается своими членами как первая форма божества, как тотем клана.

Недостатки концепции Дюркгейма не раз отмечались в советской литературе: это отвлеченный социоморфизм, пустое и абстрактное представление об «обществе», абсолютизирование противоположности между миром «обыденным» (profane) и «священным» (sacré), одностороннее игнорирование разных истоков религиозных верований. При всем том, однако, Дюркгейм был близок к решению «тотемической проблемы», когда говорил о тотеме как материальном символе единства первобытной орды или раннеродовой группы. Мысль о том, что «тотемизм сводится к чему-то вроде самопочитания

[1] *Van Gennep A.* Qu'est-ce que le totémisme? // Folk-Lore. 1911. P. 101.

[2] *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 143, 158—159, 167, 294—295, 315—318.

(Selbstverehung) группы», повторяется и Турнвальдом [1]. В дальнейшем мы вернемся к этому вопросу.

Последние полвека развития зарубежной науки не принесли с собой заметного прогресса в изучении проблемы тотемизма. Буржуазная мысль после сделанных прежде успехов топталась больше на месте или даже делала и делает шаги назад.

В самом деле, посмотрим высказывания виднейших современных буржуазных ученых. Глава западногерманской «культурно-морфологической» школы, одной из самых влиятельных сейчас в Западной Европе, наследник Фробениуса Ад. Иенсен решительно отрицает установившееся понимание тотемизма как типично коллективистической формы религии и считает, что известный нам сейчас тотемизм вообще не должен рассматриваться как форма религии: это есть лишь «перенесение» на человеческие группы (роды, кланы) более ранних идей, которые Иенсен называет «настоящим» (eigentlicher, echter) тотемизмом и которые его единомышленник африканист Бауманн назвал «протототемизмом». Что же такое этот «настоящий» тотемизм, или «протототемизм»? Оказывается, это есть вера в мифических полуживотных предков «дема» (слово взято из языка папуасов маринд-аним), образы которых восходят будто бы к «божественному» «хозяину зверей», притом вера чисто индивидуальная, не заключавшая в себе «социальной стороны» [2]. К этим выводам, кстати, близки и мысли известного современного австраловеда А. Элькина, а также Хельмута Петри; эти ученые искусственно выделяют в Австралии «культовый тотемизм», противопоставляя его «социальному тотемизму»; при этом Петри пришел к убеждению, что именно «культовый тотемизм» и является первичным [3].

[1] *Thurnwald R.* Die Phychologie des Totemismus//Anthropos. 1917—1918. B. XII—XIII. H. 5—6. S. 1110. К такому пониманию сущности тотемизма был близок еще Лоример Файсон, первый глубокий исследователь быта австралийцев, тонкий наблюдатель, корреспондент Моргана. Файсон писал (1880 г.), что тотем почитается членами той группы, которая носит его имя, «не потому, что он стоит над ними как божество, а потому, что он одно с ними, потому что он «мясо» той телесной корпорации, частью которой они являются. Он буквально «кость от их кости и плоть от их плоти» (*Fison L., Howitt A.* Kamilaroi and Kurnai. Melbourne, 1880. P. 169).

[2] *Jensen Ad. E.* Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951. S. 181—196.

[3] Ibid. S. 183—184. *Элькин А.* Коренное население Австралии. ИЛ. 1952. С. 139—149 и др.

Эту точку зрения решительно поддержал западногерманский этнограф Эргард Шлезиер [1].

Наконец, глава Венской школы народоведения Иозеф Гекель попытался подвести итоги изучению проблемы тотемизма в новейшее время. Отказываясь начисто от прежних взглядов «культурно-исторической школы» на тотемизм как на явление, свойственное лишь одному «культурному кругу», Гекель решает проблему чисто эклектически. Он полагает, что тотемизм развивался из разных источников; но из них главное значение он придает личному тотемизму, а также «социализированию» животных-духов-хранителей [2], тем самым возвращаясь к безнадежно устаревшему взгляду некоторых американских этнографов конца XIX в.

Иначе говоря, многие современные буржуазные ученые ухитряются как-то закрывать глаза на то самое существенное в тотемизме, что многие из их предшественников хорошо видели: на его чисто коллективный характер. Искажая историю, они ставят в начале развития индивидуальные формы верований; ставя факты на голову, они выводят и обрядовую практику тотемизма и самые верования из мифов, социальную же основу тотемизма вообще отбрасывают [3].

СОВЕТСКИЕ УЧЕНЫЕ О ТОТЕМИЗМЕ

Совсем иначе подходят к проблеме тотемизма советские ученые. Критически принимая наиболее ценные достижения буржуазной науки, советские этнографы всесторонне рассматривают эту проблему.

Одним из первых приблизился к правильному пониманию тотемической проблемы С. П. Толстов. Он указал (1931) на то, что для тотемизма чрезвычайно

[1] *Schlesier E.* Die melanesischen Geheimkulte. Göttingen, 1958. S. 199—201.

[2] *Haekel J.* Der heutige Stand des Totemismusproblems//Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1953. B. 82. H. 1—3. S. 47—48.

[3] Особняком стоят теоретические исследования французского этнографа Клода Леви-Строса (*Lévi-Strauss C.* Anthropologie structurale. P., 1958; Le Totémisme aujourd'hui. P., 1962; La pensée sauvage. P., 1962). Взгляды Леви-Строса, рассматривающего тотемизм с точки зрения защищаемой им «структуральной» методологии, представляют бесспорный интерес, хотя во многом весьма уязвимы. Они заслуживают особого разбора, для которого здесь нет места.

существенно «чувство связи» человеческой группы «с занимаемой ею территорией», «с производительными силами этой территории». Толстов считает, что «...чувство производственной связи с данным видом (или видами) животных и растений лежит в основе тотемистической идеологии» [1]. Правда, Толстов неосновательно противопоставлял это «чувство связи с территорией» чувству «кровного родства» с тотемом; он считал, что идея «кровного родства», как и вера в происхождение людей от тотема, еще не могла существовать в эпоху зарождения тотемизма, ибо это была еще «дородовая эпоха» [2]. В более поздней работе (1935) С. П. Толстов определял тотемизм как «идеологию общества, кровные и отсюда и социальные связи которого основаны на групповом браке» [3]. Эта мысль в значительной мере верна, хотя и одностороння. Можно согласиться с С. П. Толстовым, что «тотемизм не есть идеология родового строя в целом», но едва ли можно с ним согласиться, что «тотемизм старше рода» [4]. Было бы более правильно сказать, что тотемизм есть религия раннеродового общества.

Почти так определил сущность тотемизма А. М. Золотарев. «Тотемизм есть первая форма религиозного осознания родственных отношений»,— очень удачно формулировал он. «Тотемизм возник как первая форма осознания родства в человеческом коллективе еще на почве примитивного охотничье-собирательского хозяйства палеолита». В эпоху же позднего, т. е. отцовско-родового, строя тотемизм лишается своей почвы: «Осознание кровного родства делает излишним тотемическое представление о родстве, и совместно с расцветом отцовского рода постепенно отмирает тотемизм». Золотарев правильно понял и значение мифологических образов «тотемических предков»: «Тотемический предок есть персонификация, впрочем никогда не принимающая строго персональной формы, коллектива в зверино-мифологическом образе» [5].

---

[1] *Толстов С. П.* Проблемы дородового общества//Советская этнография. 1931. № 3—4. С. 91.

[2] Там же.

[3] *Толстов С. П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен//Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9—10. С. 26.

[4] Там же.

[5] *Золотарев А.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934. С. 6.

То же самое правильное, хотя и несколько иными словами выраженное понимание сущности тотемизма можно найти у Д. К. Зеленина: «В тотемизме на мир диких животных было перенесено социально-родовое устройство людей, и тотемизм можно определить как идеологический союз родовой организации людей с тою или иною породою животных. Базою таких тотемических союзов могли послужить те действительные, реальные союзы, которые заключали между собою два различных экзогамных рода в целях обслуживания друг друга брачными связями» [1].

Много внимания уделил проблеме тотемизма Д. Е. Хайтун. Его понимание проблемы в целом совпадает с взглядами других советских этнографов («тотемизм — религия возникающего рода» и т. п.) [2], хотя он и склонен несколько суживать само содержание тотемических верований, сводя их к вере в происхождение людей от тотема, а все остальные стороны тотемизма рассматривать как вторичные [3]. Бесспорной заслугой Д. Е. Хайтуна является то, что он показал более широкую распространенность тотемизма в прошлом и настоящем, чем принято было считать, обнаружил наличие тотемических верований или их пережитков у народов всех частей света, в том числе у тех, у которых Фрэзер не мог найти тотемизма.

Правильно в основном, как мне кажется, и понимание тотемизма А. Ф. Анисимовым, который видит в «центральной идее тотемизма» исторически возникшее «идеологическое отражение специфических особенностей раннеродового общества — кровнородственной структуры общественных групп, в форме которой развивалось исторически общественное производство» [4].

Одной из последних работ, где рассматривается тотемизм, является книга Ю. И. Семенова, посвященная

---

[1] *Зеленин Д. К.* Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей//Известия АН СССР. Отд. общ. наук. 1935. № 4. С. 403. Впрочем, в других работах Зеленин сильно отклонился от этой точки зрения: см., например, его «Культ онгонов в Сибири» (Л., 1936).

[2] См.: *Хайтун Д. Е.* Тотемизм, его сущность и происхождение. С. 149.

[3] См.: там же. С. 50—51, 142—148.

[4] *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. М., 1958. С. 54. Из зарубежных ученых-марксистов всех ближе подошел к правильной точке зрения на тотемизм, по моему мнению, А. Донини, хотя с ним и не во всем можно согласиться (*Donini A.* Lineamenti di storia delle religioni. P. 46—47, 75—76).

становлению и ранней истории человеческого общества. Тотемизм для Ю. И. Семенова — «первая форма осознания единства человеческого коллектива», возникшая «как отражение объективного единства первобытного человеческого стада» [1]. Вслед за С. П. Толстовым Семенов считает, что тотемизм зародился еще на дородовой стадии, в эпоху «человеческого стада», свидетельством его он считает известные находки ритуально захороненных медвежьих черепов в пещерах Драхенлох и др. Ю. И. Семенов придает большую роль в возникновении тотемических верований практике охотничьей маскировки, порождающей идею близости человека к животному. Тотемическую табуацию и веру в тотемических предков Ю. И. Семенов считает вторичными и более поздними элементами тотемизма. Существенно расходясь с другими советскими исследователями тотемизма, Семенов первоначальный тотемизм не считает религией. По его мнению, тотемизм лишь постепенно «обрастал» магическими обрядами и тем самым «оказался неразрывно связанным» с религией [2].

Таким образом, почва для решения проблемы тотемизма в достаточной мере подготовлена трудами лучших буржуазных, а в особенности советских исследователей. В этом смысле нужно лишь резюмировать достигнутые результаты. Но наша задача здесь состоит также и в другом: мы должны постараться рассмотреть тотемизм не только сам по себе, но в рамках общей истории религии, т. е. определить связь его с другими первобытными и более поздними формами религии.

ТОТЕМИЗМ У АВСТРАЛИЙЦЕВ

Классической страной тотемизма является, бесспорно, Австралия. Ее коренное население можно считать находившимся еще в XIX в. (если пользоваться периодизацией Моргана — Энгельса) на средней ступени дикости или в переходном состоянии от средней к высшей ступени дикости. Бродячие охотничьи племена австралийцев жили еще общинно-родовым бытом; у большинства из них господствовал примитивный материнский род, у

[1] *Семенов Ю. И.* Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962. С. 376.

[2] См.: там же. С. 478—479.

других совершился уже (по причинам, не совсем для нас ясным) переход к мужскому счету родства, что, впрочем, нисколько не нарушало их примитивного общественного уклада. Никаких даже зародышей экономического расслоения у австралийцев не было, зато существовало развитое расчленение коллективов, связанное с примитивным возрастно-половым разделением труда: мужчины охотились, женщины и подростки собирали растительную пищу.

У нас имеются многочисленные и очень точные описания быта, культуры, верований австралийцев. В частности, хорошо и подробно описаны их тотемические верования и обряды. Есть и сводки фактического материала по австралийскому тотемизму: работы Э. Фаттера, Г. Рохейма [1].

Тотемические верования и обряды были распространены, по-видимому, у всех австралийских племен [2]; у многих из них, в частности у племен Центральной Австралии, тотемизм составлял господствующую форму религии и наложил свой отпечаток и на некоторые из тех верований и обрядов, которые сами по себе, может быть, имели иное происхождение. Ни у одного другого из известных нам народов земного шара тотемизм не достигает такого развития, как у народов Австралии. Это дает нам право рассчитывать, что именно здесь скорее, чем где-либо в другом месте, можно уловить условия развития этой формы религии.

Тотемизм в Австралии имеет пять видов, если рассматривать его со стороны тех социальных образований, с которыми связаны тотемические верования и обычаи. Эти пять видов следующие: 1) групповой (родовой, «клановый») тотемизм, 2) тотемизм фратрий, 3) тотемические «брачные классы», 4) половой тотемизм, 5) индивидуальный тотемизм.

Из этих пяти видов индивидуальный тотемизм является, несомненно, поздним и вторичным образованием:

[1] *Vatter E.* Der australische Totemismus. Hamburg, 1925; *Röheim G.* Australian totemism, a psycho-analytic study in anthropology. L., 1925.

[2] Как исключение можно отметить только два племени, относительно которых имеются свидетельства — и то не очень надежные — об отсутствии у них элементов тотемизма: это племя ниоль-ниоль на северо-западном берегу (*Klaatsch H.* Schlußbericht über meine Reise nach Australien//Zeitschrift für Ethnologie. 1907. S. 637) и чепара на восточном (*Howitt A.* The Natives Tribes of South-East Australia. L., 1904. P. 136—137).

он был распространен у немногих племен, да и у тех личные тотемы присваивались по большей части не всем членам племени, а только мужчинам или даже одним знахарям; личный тотем давался человеку в дополнение к его основному, «клановому» (родовому), тотему. Все это заставляет считать индивидуальный тотемизм скорее симптомом начала разложения тотемической системы [1]. Что касается полового тотемизма, отмеченного тоже у немногих племен, преимущественно у юго-восточных, вопрос о нем будет рассмотрен позже, в другой связи (см. гл. 4). Далее, тотемизм, связанный с так называемыми брачными классами, распространен был, по-видимому, только у племен Квинслэнда (описанных Ротом и Памером). И это обстоятельство не случайно: дело в том, что «брачные классы» у австралийцев обычно не представляют собой прочных и устойчивых группировок; речь идет, в сущности, лишь о своеобразной систематизации терминов родства, и, например, дети принадлежат всегда не к брачному классу отца и не к брачному классу матери, а к третьему брачному классу, и как раз только у племен Квинслэнда брачные классы приобрели некоторые черты устойчивых социальных единиц, с чем, очевидно, и связано перенесение на них тотемических черт.

Остаются два вида тотемизма: связанный с «кланами» («тотемическими группами») и с фратриями. Соотношение между этими двумя типами общественных образований можно установить с полной ясностью. Фратрии суть архаические образования, у некоторых австралийских племен [2] уже совершенно исчезнувшие, а у других сохранившиеся как пережиток, почти утративший свое живое значение. Тотемические же группы, «кланы»,— это собственно роды, хотя и в их ранней, можно сказать, в зачаточной форме. Они обычно представляют собой подразделения фратрий, оттеснившие последние на задний план; они являются вполне реальными и жизненными социальными единицами. С этими фактами очень хорошо согласуется и то, что известно о тотемизме «клановом» (родовом) и тотемизме фратрий. Последний как система верований и обрядов перестал существовать, и о прежнем его господстве свидетельствуют только такие факты, как тотемические имена некоторых фратрий («Белый какаду» и «Черный какаду», «Клинохвостый орел» и «Ворон» и т. д.), некоторые мифы и предания и, наконец, следы обожествления тотема фратрии у племен юго-восточной Австралии. Тотемизм же «кланов», наиболее известный и распространенный, представляет собой вполне живое явление, отвечающее реальной значимости той социальной единицы (рода), с которой он связан.

[1] Подробнее об этом см. гл. 11.

[2] По преимуществу у окраинных: у курнаи и племен группы кулин на юго-востоке, у чепара на востоке, у какаду на крайнем севере; из племен внутренней части материка отсутствие фратриального деления отмечено у западных лоритья.

ГДЕ ИСКАТЬ КОРНИ ТОТЕМИЗМА?

Уже этих беглых наблюдений достаточно, чтобы уяснить себе, в каком направлении надо искать генезис австралийского, а значит, и всякого тотемизма.

Робертсон Смит, Дюркгейм, Турнвальд и другие упоминавшиеся выше буржуазные исследователи были недалеки от истины, полагая, что тотем — это видимый символ единства и солидарности первобытного рода, что почитание его — форма «самопочитания группы». Но нельзя забывать, что единство и солидарность первобытной родовой общины имеют свою обратную сторону. Замыкаясь внутри себя, первобытная группа противопоставляет себя всем чужеродцам и чужеплеменникам. С. П. Толстов очень удачно определил тотемизм как «форму осознания связи коллектива, его единства, его противоположности другим коллективам...» [1]. Это противопоставление первобытных «коллективов» отражено в мифах о борьбе между тотемами (мифы о борьбе клинохвостого орла с вороном и пр.). Не случайно, что эти мифы и другие следы враждебности групп относятся главным образом к фратриям — древнейшим из социальных группировок австралийцев — и к их тотемам. Взаимная отчужденность фратрий, каждая пара которых составляла первобытное племя, была, по-видимому, очень характерной чертой быта той эпохи.

Следы этой отчужденности фратрий сохранились, как известно, в обычаях и фольклоре очень многих народов всех частей света. Тотемизм в его древнейшей форме —

[1] *Толстов С. П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен//Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9—10. С. 26.

тотемизм фратрий — был, очевидно, наиболее непосредственным выражением противопоставления фратрий и внутренней замкнутости каждой из них. После распадения фратрий на более мелкие родовые группы и после утраты фратриями значения основных общественных группировок, черты тотемизма были перенесены на «кланы» («тотемические группы»), т. е. на раннеродовые общины.

Но не одни межгрупповые противоречия отразились в тотемизме. В нем нашли свое проявление и элементы внутренних противоречий. Австралийский материал показывает с полной убедительностью, что тотемические верования и обряды являются достоянием далеко не в равной мере всех членов тотемической группы. Священные тотемические предания известны только посвященным полноправным членам племени, для женщин и непосвященных подростков они составляют область запретного и тайного. Священные тотемические обряды исполняются в уединенных местах втайне от глаз непосвященных. Тотемические эмблемы («чуринги» у аранда) хранятся в тайных складах, и женщины не могут под страхом смерти даже видеть их. Руководят тотемическими обрядами и знают все подробности тотемических мифов только старики — предводители групп. Тотемические пищевые запреты касаются не всех одинаково: старейшины группы обычно избавлены от них. Словом, тотемическая система служит идеологическим выражением не только противоречий между группой и окружающим миром, но и ряда внутренних противоречий. Она отделяет мужчин от женщин, посвященных от непосвященных, руководителей-старейшин от всей общины.

Можно сказать, что именно к тотемизму — одной из древнейших форм религии — в наибольшей степени относятся слова К. Маркса о том, что «в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях» отражается идеально «ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе» [1].

Еще Дюркгеймом было правильно замечено [2], что во всей этой тотемической системе само тотемическое животное играет далеко не самую видную роль, уступая по

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 89.

[2] *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la religieuse. P. 189.

своему значению таким символическим предметам, как «чуринги» и т. п. Это значит, что основа всей системы заключается не в животном.

В самом деле. Если бы речь шла о суеверном отношении к какому-нибудь хищному и опасному зверю — тигру, льву, медведю и т. д., то истоки этого суеверного отношения можно было бы искать в его собственных свойствах и в имеющем вполне реальные корни страхе людей перед опасным хищником; с подобного рода фактами мы еще встретимся в дальнейшем. Но тотемы австралийцев — это по большей части безобидные животные, неопасные птицы, насекомые либо даже растения. Многие из них притом не представляют для человека интереса и как предмет охоты. В собственных свойствах этих животных (или растений) нет ничего, что могло бы вызвать суеверное отношение к ним человека — суеверный страх, почтение и т. п.

Очевидно, что на животное, служащее тотемом группы, были лишь перенесены религиозные чувства, верования, обряды, обусловленные не какими-то его сверхъестественными особенностями, а внутриобщинными отношениями. Поэтому вопрос о том, какое именно животное или растение и почему является тотемом данной группы, есть вопрос второстепенный. Совершенно безнадежны попытки некоторых исследователей (Хеддона, Гребнера, В. Шмидта и др.) объяснить присвоение той или иной группе определенного тотема «экономическими» причинами (тотемом становился будто бы главный предмет экспорта группы); такое «вульгарно-экономическое» предположение не подтверждается никакими фактами. Правда, для Австралии можно установить несомненную связь между списками тотемов той или иной группы племени (если брать крупные области) и особенностями животного и растительного мира данной области: тотемами бывают обычно те животные и растения, которые вообще имеются в данной части материка [1]. В этом нет ничего удивительного. Более знаменателен следующий факт: в тех областях Австралии, где тотемические группы более локализированы (совпадая с локальными общинами), некоторые наблюдатели отмечали, что животное, служащее тотемом группы, водится в боль-

[1] Мною изучены с этой точки зрения имеющиеся списки тотемов туземных племен различных частей Австралии. Результаты подсчета их приведены в книге: *Хайтун Д. Е.* Тотемизм, его сущность и происхождение. С. 31—33.

шем изобилии на территории, занимаемой этой группой, чем в других местах. Об этом факте сообщает Штрелов для области к северу от озера Эйр [1], Грэй — для Западной Австралии [2], Браун — для племен севера западного побережья [3]. Легче всего было бы видеть в этих фактах указание на способ приобретения данной группой тотемического имени. Можно предположить, что каждая группа получила наименование по характерной особенности занимаемой ею территории, в частности по тому животному, которое водилось там в большом количестве. Это было бы вполне понятно в условиях охотничьего быта. Но, по-видимому, решающего значения указанному факту придавать нельзя, во всяком случае нельзя видеть в нем основной фактор развития тотемических верований. Этот факт может быть не причиной, а следствием почитания: так как люди не убивают своего тотема, то естественно, что он мог здесь легче размножиться. Во всяком случае, нельзя забывать, что древнейшими тотемами были тотемы фратрий, а ими являются, как правило, птицы, связь которых с какой-либо определенной территорией никогда не могла быть прочной. Одним словом, выбор тотема мог определяться причинами, не имеющими для нас существенного значения [4].

Но, конечно, нельзя считать случайным тот факт, что подавляющее большинство тотемов — а из древнейших фратриальных тотемов все без исключения — принадлежат к животному царству. Что этот факт является отражением материальных условий жизни охотничьих народов,— это видели и многие буржуазные исследователи. Наиболее точно выразил эту мысль Анкерманн, отмечавший «круг идей анимализма» как характерную черту психологии охотничьих коллективов и как психологическую основу тотемизма.

[1] *Strehlow G.* Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. B. 1. S. 4.

[2] *Frazer I.* Totemism and Exogamy. V. I. P. 551.

[3] *Brown A. R.* Three tribes of Western Australia. P. 167.

[4] По мнению Ю. И. Семенова, существенную роль в зарождении тотемизма сыграла специализация отдельных охотничьих коллективов («стад») на промысле какого-то одного определенного животного, которое поэтому и становилось его тотемом (*Семенов Ю. И.* Возникновение человеческого общества. С. 359—360, 468—469). Эта мысль еще ранее высказывалась в книге: *Эйльдерман Г.* Первобытный коммунизм и первобытная религия. М., 1923. С. 63—69 и др., но, не будучи никак аргументированной, не была никем принята всерьез. Хотя Ю. И. Семенов теперь представил в пользу ее более веские аргументы (в частности, археологические), она все же остается весьма спорной: едва ли можно серьезно говорить о преднамеренном самоограничении первобытной ордой своей охотничьей деятельности (охота только на один вид животных), когда и без такого самоограничения над ней непрерывно висела угроза голода. «Специализация» могла выражаться только в преимущественной охоте на тот вид животного, который преобладал в данной стране; но в таком случае «тотемом» всех охотничьих общин данной страны должно было бы стать одно и то же животное.

ОСНОВА ТОТЕМИЗМА — ПЕРЕНЕСЕНИЕ КРОВНОРОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ НА ВНЕШНИЙ МИР

Однако самое существенное в тотемизме следует искать не в том, что объектом религиозно-магических верований является большей частью животное. Самое существенное заключается в идее родства человеческой группы с этим животным. Именно эта идея родства (или особой близости, таинственной связи и т. п.) и составляет самую, казалось бы, загадочную сторону тотемизма, ту сторону, которая делает тотемизм и особо интересной для исследователя, и особо трудной для объяснения формой верований. В самом деле, как может взрослый человек серьезно верить и утверждать, что лягушка, или пчела, или попугай — его родственник, его брат, его отец?

Ответ на этот вопрос вытекает из марксистского понимания тотемизма как фантастического отражения раннеродовой организации в сознании людей. Первобытные охотничьи общины — это небольшие человеческие группы, в которых материальные производственные отношения принимают форму кровнородственных. Как видно из всех имеющихся описаний, все возможные взаимоотношения внутри австралийских родовых общин регулируются преимущественно родством. Надо вспомнить, что термины родства — «отец», «мать», «брат матери», «жена» и пр.— имеют у австралийцев групповое значение, весьма отличное от нашего. И это значение вполне реально: каждый из «родственных» терминов несет с собой целую вереницу традиционных прав и обязанностей, регулирующих отношения между людьми: раздел охотничьей добычи, заключение брака, участие и роль в возрастных посвятительных обрядах и пр. и пр. Но мало того, это родство, определяющее все взаимоотношения между людьми, простирается далеко за пределы рода, за пределы племе-

ни. Для австралийца любой чужеплеменник, человек с другого конца материка может оказаться — после надлежащих расспросов — «сыном», «братом матери», «сыном сестры», «отцом» и т. д., со всеми вытекающими отсюда правами и обязанностями. Можно сказать, что никаких других форм отношений между людьми, кроме кровнородственных (в указанном сейчас расширительном смысле) аборигены Австралии не знали. Даже приезжих европейцев они — в случае установления с ними дружественных отношений — зачисляли в определенные родственные категории, называли их «старшими братьями», «сыновьями сестер» и т. д.

Говоря строго, эти «кровнородственные» обозначения не являются с нашей точки зрения таковыми. В них нет ничего индивидуального. Они означают, по существу, лишь принадлежность к определенной родовой группе, полу и поколению. Понятие индивидуального родства (кровного в тесном смысле) развилось у австралийцев, видимо, лишь недавно, в связи, очевидно, с развитием парного брака, вытеснившего групповой брак; оно слабо отразилось на родственной терминологии, порожденной старыми, чисто групповыми отношениями. В сознании австралийца эти отношения кровного (индивидуального) родства еще не обособились из более широкого круга коллективных отношений, охватывающих теоретически все население континента.

А раз это так, то нет ничего более понятного и естественного, что этот единственно доступный первобытному сознанию тип отношений — кровнородственный — переносится и на внешнюю природу. Тесная, чисто материальная связь человеческой группы со своей территорией, с охотничьими угодьями, с животными и растениями осознается как кровнородственная связь. Животные и растения находятся между собой и с человеческими группами (родами) в отношениях того же кровного родства, как люди между собой. А в этом и заключается основная идея тотемизма.

Здесь надо коснуться одной очень характерной стороны тотемизма, которая некоторыми этнографами принималась ошибочно за основную. Я имею в виду известное верование о возможности магического воздействия человека на свой тотем — то, что нашло свое выражение в известных обрядах размножения тотема (*интичиума* у аранда). Как известно, Фрэзер в 1899 г. высказал предположение, что в этой идее магического воздействия на тотем, связывающий в единую систему «магической кооперации» все тотемические группы племени, заключается основа всего тотемизма [1]. Это, конечно, односторонняя и неубедительная теория, на которой сам Фрэзер позже не настаивал. Столь же неубедителен сходный взгляд А. Герасимовича о тотемизме как системе общественно организуемой охоты [2]. Но зерно истины в этих предположениях есть. Оно сводится к тому, что в тотемизме — если не всегда, то во многих случаях — имеются элементы п р о м ы с л о в о й м а г и и, т. е. идеи и обряды магического воздействия на тотем как на объект промысла...

Корни этой промысловой магии могут быть и не связаны непосредственно с тотемизмом. Обряды типа «интичиума», как они описаны у центральноавстралийских племен, в большинстве случаев настолько сложны и зачастую вычурны, что они, несомненно, имеют за собой долгий путь развития: на них наложили отпечаток в очень сильной степени тотемические мифы и верования и многие из обрядов производят впечатление нарочито выдуманных в качестве инсценировки мифов. Но в основе древнейших, первоначальных обрядов «размножения» животных лежало, вероятно, стихийное, неосознанное стремление вызвать какое-то явление природы путем подражания ему. В некоторых из церемоний интичиумы, описанных у центральноавстралийских племен, еще сохранился этот элементарный вид. Например, главная часть обряда размножения тотема эму у племени аранда, описанного Спенсером и Гилленом, состоит в том, что участники обряда смачивают своей кровью ровную площадку на земле и рисуют на ней более или менее реалистическое изображение эму [3].

Надо думать, однако, что и этот сравнительно элементарный обряд не был первоначальным. Едва ли можно отрицать, что первобытные охотники, раньше чем начать совершать обряды размножения того или иного животного (растения), устраивали обряды, чтобы просто промыслить зверя. Вполне возможно, что именно памятниками таких обрядов примитивной промысловой магии (имитативного типа) являются известные пещерные рисунки европейского палеолита.

---

[1] *Frazer J.* Totemism and Exogamy. V. I. P. 116 и сл.

[2] *Герасимович А.* Творящее в религии. Спб., 1914. С. 58—59; *Его же.* У истоков религии. Пг., 1923. С. 62—71.

[3] *Spenser B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. L., 1899. P. 179—183.

Но обряды промысловой магии, магии размножения животных и растений (интичиума), хотя и не связанные своими корнями с тотемизмом, срослись, однако, с ним очень тесно, по крайней мере в Центральной Австралии.

Признаком такого сращивания можно считать обычай ритуального поедания тотема после совершения обряда интичиума. Если обычно мясо тотема табуировано для членов данного рода, то в этот момент не только можно, но и должно его вкушать. Смысл этого обряда «богоядения» (так его иногда весьма неточно называют, намекая на связь с позднейшими религиозными трапезами), в том, чтобы сильнее закрепить связь рода со своим тотемом: идея чисто тотемическая.

Но не следует переоценивать значения этих элементов промысловой магии в тотемизме. Во-первых, оно, в сущности, нейтрализуется и почти сводится на нет тем общераспространенным фактом, что тотем для членов своей группы — существо неприкосновенное. Зачем «размножать» животное или растение, если его нельзя есть? Попытка примирить эти две противоречивые стороны тотемизма ведет к созданию чрезвычайно искусственных построений, вроде теории «магической кооперации» Фрэзера. Во-вторых, мы еще раз должны вспомнить, что древнейшими тотемами — тотемами фратрий — были по большей части такие животные, которые не играли существенной роли в охотничьем хозяйстве человека,— ворон, клинохвостый орел и другие птицы.

Одним словом, нельзя видеть основу тотемизма в этой «хозяйственной» его стороне. Основа тотемической системы заключается не в этом. Ключ к решению проблемы тотемизма вообще не в объекте, а в субъекте тотемических отношений, не в тотеме, а в тотемической родовой группе.

ВЕРА В ТОТЕМИЧЕСКИХ ПРЕДКОВ

Каковы собственно объекты тотемических верований? Прежде всего, это тотемические животные и растения, вполне реальные и материальные предметы; это отнюдь не фантастические образы; фантастический элемент верований состоит здесь лишь в представлении о родстве, якобы существующем между данным животным или растительным видом и человеческой группой, а также в вере во взаимную магическую связь человека с его тотемом. Но тотем — не единственный и, можно, пожалуй, сказать, не главный объект тотемических верований. При развитой форме последних у центральноавстралийских племен гораздо большее религиозное значение, большую «святость», имеют материальные эмблемы тотемических групп — «чуринги» и прочие предметы. И наконец, тотемизм имеет свою систему мифологических образов: это представления о «тотемических предках».

Вера в тотемических предков и мифы о них наиболее развиты опять-таки в Центральной Австралии, и здесь они выступают в наиболее чистой форме. Прежде всего, здесь совершенно ясно видно, что тотемические предки — *альтирангамитьина*, по Штрелову [1], *инапертва*, по Спенсеру и Гиллену [2],— это вовсе не предки в настоящем смысле этого слова, т. е. не реальные люди — родоначальники группы. В мифологии австралийцев они наделяются фантастическими зооантропоморфными чертами, или, вернее, представления о них смутны и бесформенны. Они выступают чаще во множественном числе, но это неопределенное множество чередуется с индивидуальными образами. Нет никаких оснований считать этих тотемических предков, как это делали Герберт Спенсер и его последователи, настоящими людьми, обожествленными после их смерти [3]. Культ предков как форма религии — явление гораздо более позднее; и если и есть какая-то генетическая связь между ним и тотемизмом, то она состояла лишь в том, что представления о «тотемических предках» послужили одним из тех идеологических элементов, из которых впоследствии, в совсем иную историческую эпоху, складывались образы почитаемых (настоящих) предков (см. об этом ниже, гл. 9).

Важнейшая идеологическая роль веры в тотемических предков и мифов о них заключается в том, что в них как бы олицетворена связь родовой общины с тер-

---

[1] *Strehlow G.* Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien. B. 1. S. 3—4.

[2] *Spenser B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. P. 388—389 и др.

[3] Не раз делались, впрочем, предостережения: не смешивать эти два разных понятия — тотемических (мифических) «предков» и настоящих предков. См., например: *Levy-Brühl L.* Mythologie primitive. P., 1935. P. 8—9.

риторией. Мифы о тотемических предках привязаны к отдельным частям географического ландшафта. Для австралийца земля его общины вся насыщена религиозно-мифологическими воспоминаниями: каждая скала, ущелье, водоем, дерево — все это есть либо место действия того или иного мифологического эпизода, либо метка, оставшаяся на память о таком эпизоде. Очень ярко выразил эту сторону мифологии Томас Штрелов, прекрасный знаток быта и верований аранда, с детства в совершенстве знающий их язык.

Туземец аранда, по словам Т. Штрелова, «привязан к родной земле всеми фибрами своей души». Для него вся окружающая его местность — это не мертвая природа, это его живое родословное дерево: вокруг себя он видит наглядную историю своих «предков»[1]. Недаром и в самих мифах зачастую рассказывается, как тотемические предки после долгих скитаний возвращаются на родину: свою собственную привязанность к родине австралийский абориген переносит и в мифы[2].

В пределах родовой территории, где-нибудь в скрытом месте, в ущелье, у пруда, находится обычно священный тотемический тайник группы, где хранятся «чуринги». Там происходят и священные тотемические обряды. Эти природные святилища общины особенно обильно насыщены мифологическими ассоциациями.

В этой тесной связи тотемической мифологии с землей — одна из характерных особенностей тотемизма как такового. Как правильно писал С. П. Толстов, в тотемизме отразилось «чувство связи» человеческой группы с принадлежащей ей территорией[3]. Тотемизм как бы освящает и закрепляет традиционные права рода на его землю, на его охотничьи угодья.

Но не менее важна и другая сторона, другая роль тотемической мифологии.

Представление о тотемических предках есть не что иное, как мифологическая персонификация чувства единства группы, общности ее происхождения и преемственности ее традиций. «Тотемические предки» — религиозно-мифологическая санкция обычаев общины. Они —

---

[1] *Strehlow T. G. H.* Aranda traditions. Melbourne, 1947. P. 31.
[2] Ibid. P. 32.
[3] См.: *Толстов С. П.* Проблемы дородового общества. С. 91. Сходная мысль, но в несколько иной форме, высказывается в указанной книге Ю. И. Семенова (с. 479).

сверхъестественные учредители тотемических обрядов, выполняемых членами группы, запретов, соблюдаемых ими. Мифы о странствованиях и приключениях «тотемических предков» составляют как бы либретто священных драматических церемоний, в которых воспроизводятся эти мифы. Заслуга новейших исследователей мифологии, особенно Малиновского, состоит как раз в том, что они сумели понять связь мифологии с религиозно-магическими обрядами и обычаями и указали, что миф есть своего рода оправдание ритуальной практики общины[1].

Освящая и оправдывая установленные традиционные обряды и обычаи, тотемические мифы сковывают и мысль, и трудовое творчество людей. Ум и энергия первобытного охотника отвлекаются от деятельной, практической борьбы с природой, от технической выдумки, от рациональной деятельности в сторону механического повторения ставших давно бессмысленными обрядов и заклинаний. От них ожидает австралиец изобилия добычи. Навязанная ему вера в святость тотемических преданий о «предках», которые-де и создавали такое изобилие, совершая эти самые обряды, не позволяет ему отступать хотя бы на йоту от установленного порядка обрядов. Священные образы тотемических предков царят над воображением суеверного охотника, не дают ему ни на шаг отойти от вековых традиций, усомниться в незыблемом авторитете стариков-хранителей этих традиций.

Этот вывод — не кабинетный домысел. Его сделал не кто иной, как тот же Томас Штрелов, отнюдь не марксист, но внимательный и вдумчивый наблюдатель, с детства живший среди аранда. Изучая их обряды и мифы, он пришел к убеждению, что религиозные традиции и «тирания» хранителей их, стариков, сковала накрепко творческое воображение туземцев. Отсюда проистекает общая апатия и умственный застой. Видимо, уже много столетий передаются священные мифы из поколения в поколение, слово в слово. Новые мифы не создаются, обряды не меняются. Ничего нового не допускается в духовном багаже племени[2].

---

[1] *Malinowski B.* Myth in primitive psychology. L., 1926. P. 36, 78—79.
[2] *Strehlow T. G. H.* Aranda traditions. P. 5—6.

ВЕРА В ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ

С представлением о тотемических предках связана и другая идея, широко распространенная опять-таки у центральноавстралийских племен,— идея перевоплощения (реинкарнации). Тотемические предки считаются вечно воплощающимися в своих живых «потомках», т. е. в членах тотемической группы. Особенно развито это поверье у аранда, у которых оно повлияло даже на филиацию тотемического имени: в отличие от обычной наследственной передачи последнего, у аранда каждый человек получает тотемическое имя того из мифических предков, который будто бы оплодотворил его мать и через нее в нем воплотился. Все люди, согласно этому поверью,— живые воплощения тотемических предков.

Эту разновидность тотемических верований едва ли можно считать непременным элементом тотемизма; возможно, что это лишь локальное явление. Однако в этой вере в тотемическое перевоплощение проявляется с достаточной ясностью та же основная идея, которая лежит и в основе веры в тотемических предков: это идея религиозного обоснования традиций, обычаев и обрядов общины. Человек должен свято и неукоснительно их соблюдать, помимо прочих причин, еще и потому, что он сам — живое воплощение одного из «предков», учредивших эти обычаи и обряды. Вера в воплощение тотемических предков еще более крепко связывает общину с ее легендарным прошлым, сковывает ее жизнь традициями, освящает установившуюся практику религиозных обрядов, обычаев и запретов.

У других народов, кажется, нигде не отмечалась в столь отчетливой форме вера в то, что все люди суть воплощения мифических (тотемических) предков. Однако родственные этому поверью идеи распространены довольно широко. В частности, у очень многих народов известны мифологические рассказы о связи женщины с каким-нибудь животным, от которого она затем производит потомство. Местами это поверье превращается в фольклорный мотив о похищении женщины (девушки) каким-нибудь зверем, о ее сожительстве с ним и пр. Несмотря на сказочность подобных сюжетов, они, видимо, исторически связаны с древней верой в тотемическую инкарнацию [1].

[1] Многочисленные примеры поверий и преданий о происхождении родов или племен от половой связи женщины с каким-нибудь животным см.: *Briffault*. The Mothers. L., 1927. V. 3. P. 185—191.

В литературе не раз высказывалось мнение, что корни этого поверья о «непорочном зачатии» надо искать в невежестве первобытного охотника относительно подлинной физиологической природы зачатия и беременности. В самом деле, австралийцы (и некоторые другие отсталые народы), видимо, очень смутно представляют себе роль мужчины в рождении ребенка [1]. Это и понятно: при господствовавшем прежде групповом браке, при раннем начале половой жизни подростков причинная связь половых отношений с беременностью и с деторождением вовсе не так легко обнаруживается. Но это незнание роли отца в рождении ребенка не имеет прямого отношения к религии. Ведь если австралиец объясняет беременность женщины тем, что в ее тело вошел какой-то посторонний предмет (в виде ли «детского зародыша» или в ином виде), то тут еще нет никакого религиозного верования, а налицо просто ошибочное объяснение непонятного физиологического явления. Но данное представление, само по себе вовсе не религиозное, связывается в сознании австралийца с системой священных тотемических верований: виновник зачатия и рождения ребенка — это тотемический «предок», священная фигура религиозной мифологии. А потому и сама идея тотемической инкарнации приобретает религиозный характер.

ТОТЕМЫ ФРАТРИЙ И ИХ МИФОЛОГИЗАЦИЯ

Как учредители обычаев и обрядов общины, тотемические предки выполняют функции «культурных героев». Если понятия тотемических предков и «культурных героев» и не совсем совпадают, то все же можно сказать, что именно тотемические предки были одной из древнейших разновидностей «культурных героев».

В наибольшей степени это относится к самой ранней форме тотемизма — к тотемизму фратрий. В Австралии сохранились лишь отдельные пережитки этого последнего, и поэтому трудно судить с уверенностью, какие мифологические представления с ним связывались. Но по крайней мере в некоторых случаях хорошо видна

[1] *Strehlow T. G. H.* Aranda traditions. P. XI; *Van Gennep A.* Mythes et légendes d'Australie. P., 1905. P. LI—LXI и др.

мифологизация образа тотема фратрии. Этот образ содержит в себе черты «культурного героя» и в свою очередь входит существенной частью в более сложный образ племенного бога. Этот процесс можно проследить в верованиях некоторых племен юго-восточной Австралии.

Так, у многих племен Виктории было представление о небесном божестве Бунджил, которого считали то творцом, то учредителем племенных обычаев и разных искусств. Бунджил представляется в антропоморфном виде. Но у некоторых из этих же племен этим именем обозначался тотем одной из двух фратрий, и Bunjil значит здесь «клинохвостый орел», тогда как другая фратрия называется здесь Waang — «ворон». Есть все основания считать, что у этих племен один из древних тотемов (эпонимов фратрий), клинохвостый орел, вследствие разложения системы фратрий и связанного с ней тотемизма и некоторых других условий, о которых речь будет ниже, превратился в мифологический образ и вместе со свойственными ему чертами «культурного героя» вырос, впитав в себя некоторые другие элементы, до значения племенного божества (см. об этом в гл. 6).

Нечто подобное можно проследить у племен западной части Нового Южного Уэльса с фратриями Мукваpa (клинохвостый орел) и Килпара (ворон). В мифах некоторых из этих племен рассказывается о борьбе этих двух птиц: результатом этой борьбы и было будто бы разделение людей на две фратрии. И вот обе борющиеся птицы отождествляются в мифе с образом Нуралие — племенного бога и «культурного героя». Здесь, следовательно, черты тотемов фратрий — на этот раз обеих вместе — опять вплетаются в образ племенного бога.

Таковы те мифологические представления, которые связаны по своему происхождению с тотемизмом.

ТОТЕМИЗМ В ЭПОХУ ПАЛЕОЛИТА

Судя по тому, что древнейший вид тотемизма — фратриальный — у австралийцев сохранился лишь как пережиток, можно думать, что зарождение этой формы религии относится к более ранней стадии развития. Поэтому очень вероятно, что именно с тотемизмом связаны известные пещерные рисунки и скульптуры эпохи верхнего палеолита в Европе: «человек-олень» из пещеры «трех братьев», пляшущие фигуры людей в звериных

масках из Альтамирской пещеры, изображения из Истюрица, Лурда, Пеш-Мерль, Абри-Меж и др., а также фантастические зооантропоморфные существа из Альтамиры, Орнос-де-ла-Пенья, Марсулы, Комбарель, Костенок и т. д. Мне кажется, вполне правы Л. Леви-Брюль, а также Д. Е. Хайтун, толкующие эти фантастические изображения как образы тотемических предков; замаскированные фигуры Хайтун считает тоже изображениями тотемических предков, но в момент совершения ими обрядов [1]. Зато весьма сомнительная попытка того же автора истолковать известные ориньякские изображения обнаженных женщин как тоже относящиеся к тотемизму [2].

Быть может, зачатки тотемических верований отразились и в еще более древних памятниках, относящихся к неандертальской эпохе: не исключена возможность такого именно толкования находок погребенных костей медведя в Драхенлохе и Петерсхэле.

ТОТЕМИЗМ У СОВРЕМЕННЫХ ОТСТАЛЫХ ПЛЕМЕН

Как мы видели, социальные корни тотемизма, лучше всего прослеживаемые на материале Австралии, сводятся к условиям жизни обособленных первобытных общин, с их внешними и внутренними противоречиями. Отсюда объясняется и широкая, если не универсальная распространенность тотемизма на этой исторической ступени.

Из народов, стоящих на уровне, близком к уровню развития австралийцев, т. е. на средней и высшей ступени дикости, тотемизм засвидетельствован не у всех; но это объясняется, может быть, разложением быта и культуры этих народов, окруженных в большинстве случаев более высокоразвитыми племенами, а может быть, и просто неполнотой имеющихся сведений. Вопрос о тотемизме у тасманийцев не вполне ясен [3], он иногда решается от-

---

[1] *Levy-Brühl L.* Mythologie primitive. P. 151—153; *Хайтун Д. Е.* Тотемизм, его сущность и происхождение. С. 94—106.

[2] См. об этом ниже, гл. 8.

[3] Тасманийцев принято относить к более низкому уровню развития сравнительно с австралийцами, но при этом преувеличиваются различия между той и другой группой. В действительности тасманийцы стояли, по-видимому, не ниже среднего уровня развития австралийских племен.

рицательно, но это едва ли правильно. По наблюдениям Бэкхауса, Уокера и Дэвиса, отдельные подразделения тасманийских племен соблюдали разные пищевые запреты: одни, например, не ели мяса самца валляби, другие — самки и т. д. Эти запреты имеют все признаки тотемической табуации. У ведда Цейлона имеются пищевые запреты, в которых, может быть, следует видеть остатки тотемизма. У жителей Андаманских островов обнаруживаются явные тотемические пережитки в виде представлений о мифических «предках», большинство которых, по сообщению Радклиффа-Брауна, «носят имена видов животных», причем «в каждом случае предок отождествляется с тем видом животного, который носит то же имя» [1].

У пигмеев Центральной Африки тотемизм сохранился в очень ясной форме — значительно прочнее, чем у соседних более развитых высокорослых народов; к такому выводу пришел новейший их исследователь Пауль Шебеста. Например, у племени бамбути (наилучше изученного и вместе с тем с наиболее самобытной культурой) каждый род имеет тотем, обычно животное, в отношении которого соблюдается строгое табу, запрещается не только есть его мясо, но и как-либо соприкасаться, даже встречаться с ним; строгая тотемическая экзогамия; к тотему относятся с большим почтением, называют «дедушкой» или «отцом»; верят в происхождение родов от своих тотемов и — что особенно интересно — в то, что душа человека после смерти воплощается в тотемическое животное [2]. Отчетливые следы тотемизма сохранились у южноафриканских бушменов.

О тотемизме у народов Южной Америки, особенно отсталых, сведений очень мало. Это не должно нас особенно удивлять, если мы вспомним, что предки современных отсталых племен Южной Америки, по всей вероятности, жили некогда в более благоприятных географических условиях и стояли на более высоком уровне общественного и культурного развития. Эти племена, очевидно, деградировали.

Но этого нельзя сказать о племенах Северной Америки. Из них к числу наиболее отсталых принадлежали

[1] *Radcliffe-Brown A.* The Andaman Islanders. Cambridge, 1922. P. 191.

[2] *Schebesta P.* Die Bambuti-Pygmäen von Ituri Ergebnisse. Forschungsreisen zu den Zentr.-Afrikanischen Pygmäen. Bruxelles, 1941—1950. II Teil. S. 429—447, 467 и др.

калифорнийские племена; у них пережитками тотемических верований можно считать мифы о зооморфных культурных героях или демиургах (койот, серебристая лисица и др.).

Позднейшая судьба тотемизма связана в большинстве случаев с трансформацией первобытных общин, «тотемических групп», т. е. зачаточных родов, в развитые материнские роды на основе мотыжно-земледельческого хозяйства. У очень многих народов этой стадии развития (она соответствует в общем низшей ступени варварства) тотемизм оказывается очень устойчивым явлением. Социальной базой его служит материнский, а позже местами и отцовский род. Довольно полный обзор соответствующего фактического материала содержится во 2-м и в 3-м томах «Totemism and exogamy» Фрэзера. Некоторым дополнением к нему служит краткий обзор распространенности тотемизма в упомянутой книге Д. Е. Хайтуна [1]. Тотемические роды, главным образом с женским, но частью с мужским счетом родства известны на островах Торресова пролива, по всей Меланезии, у более отсталых племен Индонезии (у баттаков, на Молуккских островах) и в Индии у ряда дравидийских племен, гаро, хази и других племен Ассама; далее, тотемизм хорошо известен у большинства племен Северной Америки, хотя здесь сохранилась преимущественно лишь его внешняя форма — употребление тотемических значков и названий родов.

На средней и даже высшей ступенях варварства пережитки тотемизма местами держатся очень устойчиво. Следы его сохранились на многих островах Полинезии. В Африке тотемизм широко распространен у племен банту, у народов суданской группы и у некоторых смешанных кушитских народов. Очень интересно, что тотемизм в Африке испытал еще и дальнейшую трансформацию своей социальной базы: наряду с тотемическими родами мы находим здесь в некоторых провинциях перенесение тотемических черт на территориальные общины. Подобного рода явление известно, например, в Дагомее и в Южной Нигерии.

Однако не так-то просто проследить судьбу тотемических верований на поздних ступенях исторического развития, не так-то легко отличить пережитки тотемиз-

[1] См. также: *Chaitun D.* Der Totemismus bei den Völkern der Alten Welt//Ethnogr.-Archäol. Zeitung. 1962. № 3.

ма от представлений, лишь внешне с ними сходных. Например, очень широкое распространение у народов едва ли не всех стран имеет почитание животных (или суеверно-религиозное отношение к ним): оно включает в себя и прямое поклонение животным (зоолатрию), и суеверный страх перед ними, и веру в оборотничество, и зооморфные (либо зооантропоморфные) образы богов, и посвящение животных тому или иному богу, и разные виды табуации и пр. Примеров можно было бы привести бесконечное количество. Многие ученые — в особенности неэтнографы — склонны видеть во всех таких фактах пережитки тотемизма либо даже подлинный тотемизм. Но верен ли такой взгляд?

Конечно нет. Суеверный страх перед животным, зоолатрия, табуация некоторых видов животных и т. п. могут иметь самые разные корни. Одни из этих явлений связаны с промысловым культом и коренятся в условиях примитивного охотничье-рыболовческого хозяйства; другие объясняются свойствами самих животных, грозящей от них человеку опасностью; третьи связаны с исторически сложившейся взаимной отчужденностью типов хозяйства, отразившейся в сознании людей в виде представлений о «нечистых» животных, и т. д. Но среди явлений зоолатрии и им подобных есть, бесспорно, и такие, которые генетически связаны с древним тотемизмом и могут рассматриваться как его пережитки. Хотя безошибочные выводы в этом направлении едва ли возможны, но во многих случаях можно с очень большой долей вероятности говорить о наличии именно тотемических пережитков.

С наибольшей уверенностью можно о них говорить в тех случаях, когда то или иное верование или какой-либо обряд, относящийся к животным (растениям), сохраняет прямую связь с определенной родовой группой, особенно если оно при этом носит название того или иного животного (растения). Именно этим правильным критерием руководствуются некоторые советские этнографы, исследуя, например, пережитки тотемизма у народов Сибири (А. Н. Максимов, А. М. Золотарев) [1].

На поздних стадиях развития общинно-родового строя тотемические верования и обряды сплетаются с другими

[1] См.: *Максимов А. Н.* К вопросу о тотемизме у народов Сибири// Ученые записки Ин-та истории РАНИИОН. 1928. Т. 7. С. 3—4; *Золотарев А.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. С. 3.

формами религии: с промысловым культом, с шаманством, с культом личных духов-покровителей, с тайными союзами, даже с культом племенного бога. Примеры такого сплетения будут приведены в соответствующих главах.

ПРОБЛЕМА ПЛЕМЕННОГО ТОТЕМИЗМА

Особого изучения требует вопрос о племенном тотемизме. Исследователи по-разному смотрят на этот вопрос. Одни отрицают — по чисто формальным соображениям — даже возможность племенного тотемизма; так, Фрэзер полагал, что он исключается самим определением тотемизма; с этим согласен был и А. Н. Максимов [1]. Однако сам же Фрэзер не выдержал этой отрицательной точки зрения и у некоторых народов находил настоящий племенной тотемизм [2]. А. М. Золотарев считал самое выражение «племенной тотемизм» недоразумением, но в то же время допускал, что почитание животного целым племенем или даже народом может рассматриваться как «конечный продукт развития тотемических верований» [3]. Д. Е. Хайтун считает племенной тотемизм — и вполне правильно — одной из поздних форм тотемизма [4].

В самом деле, перенесение тотемических представлений с рода на племя — явление известное, хотя сравнительно редко встречающееся и, конечно, только у народов с развитым племенным строем. Племенные тотемы наряду с родовыми отмечались у островитян Фиджи; главное божество племени ракираки, змея Нденгеи (впоследствии общефиджийское божество), видимо, тоже тотемического происхождения. В Африке племенные тотемы известны у бечуанов, у кадиму.

Известны и различные переходные формы от тотемизма чисто родового к племенному и общенародному. Например, у гиляков Амура и Сахалина, а также у их соседей — ульчей, орочей, айнов — сохранился своеобразный культ медведя с торжественным ритуалом его

[1] См.: *Максимов А. Н.* К вопросу о тотемизме у народов Сибири//Ученые записки Ин-та истории РАНИИОН. Т. 7. С. 3—4.

[2] *Frazer J.* Totemism and Exogamy. V. 2. P. 136, 138—139, 370—375, 450 и др.

[3] *Золотарев А.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. С. 4.

[4] См.: *Хайтун Д. Е.* Тотемизм, его сущность и происхождение. С. 7.

умерщвления и поедания, и хотя медвежьи праздники являются чисто родовыми и считается, что у каждого рода есть свой особый медведь, однако этот родовой тотем-медведь ничем не отличается от тотемов-медведей других родов.

ТОТЕМИЗМ В РЕЛИГИЯХ КЛАССОВЫХ ОБЩЕСТВ

Следы и пережитки тотемизма обнаруживаются и в религиях классовых обществ, правда не везде в одинаковой степени. Тотемические черты ясно видны в образах богов и культурных героев у центральноамериканских народов: таковы мексиканские Уитцилопочтли и Кетцалькоатль, майяский Кукулкан, перуанский Виракоча. В Китае в древний период племя инь (Иньская династия) почитало в качестве тотема ласточку — сюаньнянь.

Отголоски тотемических верований сохранились в позднейших даосских легендах о чудесном рождении выдающихся людей — первых императоров, ученых: мать императора Шэн-нуна зачала и родила его от горного духа, мать императора Яо — от красного дракона, мать философа Лао-цзы — от падающей звезды и т. п. В японском шинтоизме, может быть, связано с пережитками тотемизма почитание животных: лисиц, обезьян, черепах, змей и т. д. В Индии широко распространенный культ животных восходит, вероятно, к двум корням: к скотоводческому культу древних арийских племен и к тотемическим верованиям мунда-дравидских народов.

Наиболее отчетливо из всех древних религий сохранила остатки тотемизма религия египтян: в каждом номе чтилось свое священное животное и свой местный бог, большей частью с полуживотными чертами; номы же представляли собой, несомненно, древние племена, и предметом культа у них были их племенные тотемы. В Древней Греции следы тотемизма сохранились в преданиях о происхождении мирмидонян от муравьев (μύρμεξ — муравей), о змееногом Кекропе — основателе Афин, в мифах об оплодотворении смертных женщин Зевсом в образе какого-нибудь животного либо в виде золотого дождя, быть может, также в животных атрибутах многих богов — вначале местных патронов. В римской религии следы тотемизма слабы и спорны; известны лишь легенды о том, как отдельными племенами самнитов предводительствовали при их переселении животные: сорока, волк, бык, от которых выводились и названия этих племен. Впрочем, весьма вероятно, что известное предание о волчице, вскормившей легендарных Ромула и Рема, основателей Рима, есть тоже отголосок тотемизма.

Отдаленными отголосками тотемизма можно считать и некоторые христианские представления и обряды: веру в «непорочное зачатие» Иисуса Христа девой Марией; «таинство причащения» — съедание тела и крови Христа пасхального «агнца».

ГЛАВА 2

ВЕДОВСТВО
(вредоносные обряды)

ПЕРВОБЫТНОЕ ВЕДОВСТВО

Та же социальная основа, которая породила тотемизм, вызвала также появление другой формы религии, которую за неимением лучшего термина назовем пока ведовством [1], или системой вредоносных обрядов. В отличие от тотемизма, давно и единодушно признанного особой формой религии, вредоносная магия — вера в «порчу» — до сих пор не заняла такого места в систематике религиозных явлений. Этим объясняется и отсутствие подходящего термина для обозначения данных обрядов. Отчасти, впрочем, и наоборот: как раз отсутствие широко употребительного общего термина мешало, как это часто бывает, привлечению внимания исследователей к данной группе явлений.

Однако не подлежит сомнению, что мы имеем здесь дело с совершенно обособленной формой религиозно-магических представлений и обрядов. Ведовство, или вредоносная магия, настолько резко противостоит всем остальным религиозным верованиям и обрядам, что другого подобного противопоставления не найти во всей области истории религии. Именно это особое положение вредоносной магии дало повод некоторым исследователям (Дюркгейм и его ученики Юбер и Мос, также

[1] Русское слово «ведовство» употребляется иногда в широком значении, как равнозначное «колдовству» (т. е. магии вообще), но чаще — в более узком смысле: «особого рода злое колдовство (по лат. терминологии — maleficium), направленное на служение дьяволу и исключительно во вред людям» (БСЭ. 1-е изд. Т. 9. С. 165). В таком более узком понимании вредоносного колдовства я и буду употреблять этот термин.

В. Шмидт и др.), распространяя его на всю вообще область магии, характеризовать последнюю как нечто в корне противоположное религии, что само по себе, конечно, совершенно неверно.

У центральноавстралийских племен, у которых тотемическая система особенно широко разрослась и впитала в себя ряд разнообразных верований, система вредоносной магии существует, однако совершенно отдельно. То же самое относится ко всем остальным племенам Австралии и ко многим народам других стран.

С первого взгляда можно не заметить никакой особой социальной базы вредоносной магии: по словам Спенсера и Гиллена, этот вид магии может применять каждый, тогда как лечить могут только знахари [1]. То же подтверждает Штрелов [2]. Но, если присмотреться внимательней, дело разъясняется.

Из многочисленных сообщений многих наблюдателей ясно видно, что в качестве виновников вредоносных магических актов всегда фигурировали люди чужого племени, чужой общины. Всякую болезнь, смерть по крайней мере, если причины той и другой не видны непосредственно, австралийцы приписывали колдовству врагов, т. е. чужеплеменников. Если виновником считали специалиста-колдуна, то колдуна чужого племени. Но чаще подозрение падало не на какое-нибудь определенное лицо, а вообще на враждебную группу [3]. Нетрудно видеть связь этой боязни злой магии с враждебными отношениями взаимно независимых племен и орд. Связь эта не ускользнула от внимания даже ранних наблюдателей,

[1] *Spencer B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. P. 530.

[2] *Strehlow G.* Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien. B. IV, 2. S. 32.

[3] Так, еще Камерон сообщал, что туземцы Нового Южного Уэльса верят в колдовство и боятся магического вреда со стороны врага (by an enemy) (Journal of Anthropological Institute. 1885. V. 14. N. 4. P. 360). Спенсер и Гиллен пишут о племенах Центральной Австралии, что «все чужое (strange) вселяет жуть (is uncanny) в туземца, который особенно боится злой магии издали (from a distance)» (*Spencer B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. P. 31—32). О племенах Арнгемовой земли Спенсер сообщает, что «туземцы... всегда больше всего боятся магии от чужого племени или из отдаленной местности и часто указывают на какого-нибудь человека, живущего в 50—100 милях от них, как на виновника смерти того или иного члена группы от злой магии» (*Spencer B.* Native Tribes of the Northern Territory of Australia. L., 1914. P. 37—38).

которые отмечали при этом, что вера в магию в свою очередь усиливает враждебность между племенами. Так, еще Кёрр в 1886 г. писал: «Необходимо обратить внимание читателя на тот несомненный факт, что всякий австралиец, без исключения, питает, можно почти сказать, с колыбели до могилы горячую ненависть ко всякому мужчине, по крайней мере своей расы, если он чужой ему. Основание... [для этого], которое они указывают сами, состоит в том, что все чужестранцы (strangers) находятся в заговоре, чтобы отнять их жизнь путем колдовства»[1]. Всякая смерть соплеменника от болезни или несчастного случая «непременно приписывается колдовству со стороны какого-нибудь враждебного или малоизвестного племени. В таких случаях после погребения выступает отряд людей, жаждущих крови; идут ночью, украдкой, за 50—100 миль, в страну, населенную племенами, самые имена которых им неизвестны. Найдя группу, принадлежащую к такому племени, они прячутся и подползают ночью к стойбищу... убивают спящих мужчин и детей»[2]. Здесь, может быть, несколько сгущены краски, но связь между страхом колдовства и межплеменной враждой отмечена совершенно правильно. Это подтверждается целым рядом сообщений других исследователей.

Большинство «войн» между племенами у австралийцев начиналось из-за взаимных обвинений и подозрений в колдовстве. Этот мотив наряду с некоторыми другими — похищением женщин, случайными убийствами и обидами — служил у австралийцев главным источником межплеменных столкновений; войн грабительских, а тем более завоевательных, свойственных более высокой стадии развития, австралийцы совершенно не знали[3]. Таким образом, несомненно, что вера во вредоносную магию сама по себе усиливает рознь и взаимную отчужденность между племенами. Но столь же несомненно, что это есть лишь обратное влияние, производный факт и что не вера в колдовство лежит в основе межплеменной вражды, а наоборот. Условия жизни обособленных, замкнутых в себе групп — вот та социальная почва, на которой возникла вера во вредоносную магию[1].

[1] *Curr E.* Australian race. Melbourne — L., 1886. V. I. P. 85.
[2] Ibid. P. 85—86.
[3] Ibid. P. 85—86, 256; V. III. P. 549; *Fison L., Howitt A.* Kamilaroi and Kurnai. P. 216—220; *Wheeler G. C.* The tribe and intertribal relations in Australia. L., 1910. P. 149.

Психологические условия возникновения этой веры легко себе представить. Главным методом ведения войны на ранних стадиях развития, и в частности у австралийцев, являются внезапные нападения из засады, ночью, исподтишка. Против таких нападений человек обычно беспомощен. Тайная опасность, подстерегающая его днем и ночью, в лесу и на стойбище, наполняет его сознание страхом и подозрительностью. Это — именно то психологическое состояние, которое лежит в основе русской народной пословицы «у страха глаза велики». Нет ничего удивительного, что в таких условиях человек не умеет провести логической грани между ожидаемой с неизвестной стороны опасностью нападения тайного врага и постигшим его реальным несчастьем, например болезнью. Он склонен любую болезнь, любой несчастный случай приписывать проискам того же злобного и коварного врага. Он не видит существенной разницы между предательским ударом копья и действием невидимого оружия, причинившего болезнь. «В одном отношении,— говорит Хауитт,— жизнь курнаи была жизнью ужаса. Он жил в страхе видимого и невидимого. Он никогда не знал, в какой момент подстерегающий его браджерак (человек соседнего племени.— *С. Т.*) пронзит его копьем сзади, и никогда не знал, в какой момент какой-нибудь тайный враг среди курнаи (курнаи сами делились на несколько племен.— *С. Т.*) сумеет окутать его чарами, против которых он не сможет бороться...»[2].

[1] В основе веры в злую магию лежит страх перед врагом, это совершенно правильно отмечал, например, Эрнст Краули (см.: *Краулей Э.* Мистическая роза. Спб., 1905. С. 63—64). Напротив, чисто идеалистическое объяснение злой магии дает, ставя факты на голову, А. Элькин: «...черная магия черпает свою силу не только в общей вере в нее как в причину болезней и смерти, но также в анимистической и исторической философии, охватывающей все стороны жизни аборигенов» (*Элькин А.* Коренное население Австралии. С. 210).

[2] *Fison L., Howitt A.* Kamilaroi and Kurnai. P. 259. Подобное же состояние вечного страха и настороженности отмечает миссионер Чалмерс, говоря о туземцах южного берега Новой Гвинеи: «Это состояние страха, которое испытывают дикари друг перед другом (т. е. перед врагами.— *С. Т.*), поистине плачевно; они верят, что всякий чужеплеменник, всякий дикарь угрожает их жизни. Малейший шорох, падение сухого листа, шаги свиньи, полет птицы пугают их ночью и заставляют дрожать от страха» (*Chalmers J., Gill W.* Neu-Guinea. Leipzig, 1886. S. 68).

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СТОРОНА ПЕРВОБЫТНОГО ВЕДОВСТВА

Не все исследователи обращают внимание на очевидный факт, что боязнь злой магии гораздо более распространена, чем сами обряды злой магии. Колдовство гораздо чаще предполагается и подозревается, чем предпринимается. У австралийцев есть, правда довольно разнообразная, техника вредоносной магии, подробно описанная исследователями. Но пускать эту технику в ход — дело опасное, ибо всегда есть риск навлечь на себя обвинение и месть за причиненный вред; это оружие обоюдоострое, и, судя по всему, его применяли лишь в очень редких случаях. Подозрение же в злой магии возникало гораздо чаще: как уже говорилось, любую болезнь, несчастный случай, смерть, хотя бы происшедшие от очевидных причин, приписывали колдовству врага. Дело доходило до того, что один из важных моментов похоронных обрядов у многих племен состоял в гадании о «виновниках» смерти. Указанный факт свидетельствует о том, что в основе всего этого комплекса представлений и обрядов лежит то психологическое напряжение, которое вытекает из межплеменной вражды. На этой основе сложилось представление о возможности злой магии, а отсюда уже можно понять и попытки действительно нанести своему врагу магический вред.

Это подтверждается также и другим любопытным фактом, засвидетельствованным несколькими наблюдателями: редко кто из австралийцев верит в свою способность причинить магическим путем вред, но никто не сомневается в том, что другие люди имеют эту способность. Об этом факте сообщают Спенсер и Гиллен по отношению к центральноавстралийским племенам [1], Хауитт о курнаи [2] и пр.

Наконец, этим же объясняется и приведенное выше сообщение Спенсера, Гиллена и Штрелова, что способность вредоносной магии приписывается, в отличие от лечебной магии, всем людям.

Однако нельзя отрицать и нельзя оставлять без внимания значение также другого, «психологического» корня обрядов вредоносной магии. Эти обряды все же ведь

[1] *Spencer B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. P. 130.

[2] *Fison L., Howitt A.* Kamilaroi and Kurnai. P. 251.

производятся, хотя и гораздо реже, чем это предполагают. И если самый страх перед порчей со стороны врага порожден в основном межплеменной рознью, то действительное совершение обряда насылания порчи, быть может коренящееся в конечном счете в той же межплеменной розни, должно, однако, иметь и какую-то более близкую и непосредственную основу, хотя бы чисто психологическую.

Эту основу искали многие историки религии. Фрэзер видел ее, как известно, в простой ассоциации идей, точнее, в неправильном ее применении [1] — объяснение явно негодное. Гораздо ближе подходили к правильному пониманию такие исследователи, как Маретт и Фирканд [2], искавшие основу магических действий (в частности, вредоносных обрядов) в эмоционально-аффективной сфере. И в самом деле, хорошо известно, что элементарный аффект гнева может побудить человека совершать действия, лишенные здравого смысла и прямой целесообразности: например, размахивать кулаками, разрывать изображение врага, выкрикивать ругательства и пр. Это бывает не только с «первобытными», а и с вполне «культурными» людьми; но у отсталых народов, где непосредственное проявление аффектов зачастую меньше сдерживается культурными навыками, это бывает особенно заметно.

Вот наудачу только одно из подтверждающих такое наблюдение сообщений. Миссионер Айвенс, проживший много лет на Соломоновых островах (Меланезия), пишет: «Проявление гнева не всегда направлено против действительного обидчика; разгневанный или оскорбленный человек «отводит душу» («take it out») на каком-нибудь неодушевленном предмете. Он начинает бить свою же посуду, разрушать свой огород или ломать свою лодку» [3]. Подобные безотчетные, импульсивные или аффективные действия, представляющие просто бессознательный способ разрядки энергии, нельзя еще назвать собственно «магией»: им недостает сознания того, что реальное действие направлено не на тот объект, к кото-

[1] *Frazer J. G.* The Golden Bough, a study in magic and religion. Abridged edition. L., 1923. P. 12—13.

[2] *Marett R.* The threshold of religion. L., 1914. P. 40—41; *Vierkandt A.* Die Anfänge der Religion und Zauberei//Globus. 1907. B. 92. S. 22—23.

[3] *Ivens W. C.* Melanesians of the S.-E. Solomon Islands. L., 1927. P. 12.

рому оно относится. По терминологии Маретта, это — «рудиментарная магия» [1]; по Мошиньскому — «субмагические» действия [2]. Но коль скоро к подобным актам присоединяется хотя бы смутное сознание того, что они направлены не на настоящий объект, отсюда рождается и представление (тоже смутное) о некоторой силе, которая должна донести произведенное действие до настоящего объекта,— представление о магической силе. Тут уже налицо магия.

СОЦИАЛЬНАЯ ОСНОВА ВРЕДОНОСНОЙ МАГИИ

Вернемся, однако, к социальной основе вредоносной магии.

У очень многих народов земли, а в особенности у культурно отсталых, отчетливо видны следы происхождения вредоносной магии из межплеменной отчужденности. Приписывание всяких болезней, смертных случаев колдовству чужеплеменника — явление, распространенное повсеместно, особенно при первобытнообщинном строе. Приведу лишь несколько иллюстраций.

Туземцы внутренних областей бывшей Германской Новой Гвинеи верят, что всякая смерть происходит от тайного врага из соседней деревни (ein stiller Feind in einem Nachbarort). Папуасы племени мафулу никогда не приписывают вредоносного колдовства колдуну своей собственной деревни, которого поэтому и не боятся, а всегда колдуну чужой деревни.

О байнингах внутренней части полуострова Газели (Новая Британия) Паркинсон пишет, что «если [у байнинга] умирает внезапно друг или родственник, то он приписывает это своим врагам, береговым жителям, а о том, как и почему, он не раздумывает» [3]. На острове Добу (около Новой Гвинеи) колдовство, по Малиновскому, «имеет большое значение во всех межплеменных отношениях. Страх колдовства громаден, и, если туземцы посещают отдаленные места, этот страх увеличивается еще ужасом (awe) перед неизвестным и чужим». Тот же исследователь сообщает, что для туземцев острова

[1] *Marett R.* The threshold of religion. P. 35, 46.
[2] *Moszyńshi K.* Kultura ludowa Słowian, Kraków, 1934, Gz. 2. Sz. I. S. 268.
[3] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907. S. 159.

Маилу область Массим, лежащая к востоку от них, есть «страна, на которую туземцы указывают со страхом и недоверием, говоря об особенно злых и сильных формах колдовства; родина народа, называемого с ужасом каннибалами» [1].

Описывая бразильских бакаири, фон-ден-Штейнен сделал очень верное наблюдение, что у них «все дурные (*курапа*, что в то же время значит «не наши», «чужие») колдуны живут в чужих деревнях». Этот исследователь очень хорошо передает ход мысли туземцев, приводящий их к выводу о виновности чужеплеменников в злой магии: «Ощущение боли говорит больному, что на него кто-то напал. Не видно, чтобы кто-нибудь делал это в деревне; д а з д е с ь и н е т т а к и х д у р н ы х л ю д е й (разрядка моя.— *С. Т.*). Следовательно, враг — вне деревни» [2].

Не продолжая перечня аналогичных иллюстраций, укажу только, что именно здесь лежат корни очень устойчивой традиции: наделять соседние племена и народы, которые по каким-либо историческим причинам сохраняют известную культурную замкнутость, особыми способностями к злой магии. На этот факт не раз обращали внимание исследователи, хотя ему давали нередко довольно искусственное объяснение. Дело здесь не в том, что колдовская сила приписывается более отсталому народу (как считал, например, Тайлор) [3], хотя подобные факты тоже известны; Гуннар Ландтман справедливо отмечает, что такое приписывание особой магической силы другому народу (или его колдунам) бывает нередко взаимным: например, индийские тода считали сильными колдунами своих соседей курумба, а те по той же причине боялись самих тода; к лопарям их соседи финны, карелы, шведы относились с суеверным страхом, как к опасным колдунам (ср. известные стихи «Калевалы» о страшных колдунах Похьёлы); сами лопари так же смотрели на финнов, шведов [4]. Таких фактов можно привести немало. Как видно, дело здесь не в относительном уровне культурного развития, а во взаимной культурно-национальной отчужденности, в этнической и националь-

[1] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. L., 1922. P. 34.
[2] *Steinen K. v. d.* Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens. B., 1897. S. 299.
[3] См.: *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989. С. 92—94.
[4] *Landtman G.* Origin of priesthood. Ekenaes, 1905. P. 83—85; *Харузин Н.* Русские лопари. М., 1890. С. 163.

ной розни, благодаря которой и поддерживались представления об опасных ведовских способностях чужеплеменников.

Иначе говоря, поскольку та самая социальная основа, на которой родились древнейшие верования, связанные с вредоносной магией, т. е. межплеменная рознь, оказывается устойчивой и сохраняется, хотя и в видоизмененном виде, на высоких стадиях развития, постольку сохраняются и выросшие на этой почве религиозно-магические представления.

Однако эта социальная основа ведовства — не единственная, хотя ее можно считать древнейшей. Уже на той стадии, на которой стоят австралийцы, становится заметным и другой социальный факт, которому в дальнейшем суждено сыграть видную роль в развитии веры в злую магию: внутреннее расслоение в общине.

Для австралийцев это еще не типично, хотя и у них злое колдовство иногда приписывается профессионалу-колдуну, в том числе и своему, в своей общине. Так, у племени каби знахари-колдуны (*маннур*) не только лечили, но и насылали болезни и им приписывали вообще сверхъестественное могущество. У племени Квинслэнда колдуны и лечили, и насылали болезни, и туземцы вообще считали их дурными людьми. Спенсер и Гиллен, изучившие целый ряд племен Центральной и Северной Австралии, нашли, что одно из этих племен — анула на берегу залива Карпентария — стоит совершенно особняком от всех остальных: у анула нет знахарей-врачевателей, а есть злые колдуны, которым приписывается способность насылать болезни и всякий вред [1].

Согласно сообщению У. Чеслинга, у юленгоров восточного Арнгемланда есть особые специалисты — *раггалк* — по насыланию порчи [2]. А. Элькин, сопоставив факты, относящиеся к разным местам Австралии, пришел к выводу, что, в отличие от знахарей-врачевателей, колдуны встречаются очень редко. Во многих областях страны нет ни колдунов, ни веры в них. Там же, где верят в колдунов, обычно говорят, что профессионала, занимающегося черной магией, следует искать в другом племени; последнее, может быть, и гордится такой славой, однако обычно и там нельзя найти человека, который считался бы колдуном [1]. Но вообще в Австралии подобное выделение специалистов по вредоносной магии составляет скорее исключение. У народов более высокой стадии развития это становится общим правилом. Так, у туземцев Тробриандовых островов (Меланезия) в каждой деревне есть один-два «черных колдуна» — *бвага-у*; такому бвага-у приписывают сверхъестественные способности насылать болезнь и пр. То же самое известно о жителях других меланезийских островов: Адмиралтейских, Новой Британии и др.

Там, где функции «черного колдуна» объединяются с функциями знахаря-врачевателя, делателя погоды, шамана и пр. (а это можно видеть у большинства народов),— там вредоносная магия теряет свою самостоятельность как особая форма религии, имевшая некогда свою собственную материальную основу. Но она сохраняет известную обособленность там, где «черный колдун» существует отдельно от других специалистов религиозно-магической практики. Подобные факты тоже известны.

Например, у эскимосов господствующая форма религии — шаманизм; но рядом с шаманами у некоторых эскимосских племен имеются колдуны, «ilisitsoq», занимающиеся причинением втайне вреда людям. У индейских племен Мексиканского залива (крик, чокта, чикаса) злые колдуны, специально обучающиеся этой профессии, стоят отдельно от знахарей и предсказателей.

Сохраняет самостоятельность ведовство как особая форма религии и в условиях господства таких развитых религий, как христианство, ислам, буддизм. Самостоятельное положение веры в злую магию лучше всего проявляется в том антагонизме с господствующей церковью, который был ознаменован особенно средневековыми преследованиями колдунов и ведьм в католических странах. Правда, и здесь, как и на самых ранних стадиях развития, колдовство (в католической терминологии — maleficium) неизмеримо чаще предполагалось и подозревалось, чем практиковалось. Из сотен тысяч «ведьм» и «колдунов», обвиненных и сожженных на костре инквизицией, едва ли была сотая доля людей, действительно занимавшихся магией. Но это не меняет дела. В преследованиях ведьм и колдунов христианской церковью проявилась очень наглядно самостоятельность той формы

---

[1] *Spenser B., Gillen Fr.* The Northern Tribes of Central Australia. P. 488—489.

[2] См.: *Чеслинг У.* Среди кочевников Северной Австралии//ИЛ. 1961. С. 115—117.

[1] См.: *Элькин А.* Коренное население Австралии. С. 199, 210.

религии, последними представителями которой они были или считались.

Однако в какой-то мере и само христианство ввело в свой культ практику насылания порчи. Так, в православной церкви обряд «анафематствование», совершавшийся в воскресенье на первой неделе великого поста («неделя православия» в память победы над иконоборчеством), состоял в произнесении проклятий («анафема») по адресу врагов церкви, еретиков и т. д. В некоторых католических странах, особенно в Южной Франции, существовала полуофициальная практика заказывать священникам особые мессы, чтобы погубить врага. В Гаскони, например, некоторые священники умели служить «мессу св. Секария», чтобы «задушить» какого-нибудь человека; мессу служили ночью в полуразрушенной церкви, пели ее с конца, чертили крест на земле левой ногой, готовили гостию (причастие) черного цвета, вместо вина употребляли воду из колодца, куда было брошено тело умершего некрещеным ребенка. Все эти подробности очень характерны для практики вредоносной магии.

МАГИЧЕСКИЕ ВРЕДОНОСНЫЕ ОБРЯДЫ

Обратимся к рассмотрению характерных черт тех верований, которые связываются с вредоносными обрядами. В первую очередь это магические представления. В этнографической литературе стало традицией объяснять происхождение магии, в том числе и вредоносной, исходя из анализа самих магических представлений с психологической точки зрения. Наиболее известна в этом смысле точка зрения Фрэзера, согласно которой в основе магии лежит неправильное применение ассоциации идей: из двух основных видов магии, различаемых Фрэзером, «гомеопатическая» магия основана на ассоциации идей по сходству, а «контагиозная» — на ассоциации идей по смежности [1]. Это чисто идеалистическое объяснение не удовлетворяет многих ученых. Так, например, Маретт резонно замечает по поводу теории Фрэзера, что если магическая связь есть просто неверное применение ассоциации идей, то непонятно, откуда же берется здесь момент мистики, тайны, резкой обособленности от повседневной жизни, что так характерно для магии [1]. Фрэзер, конечно, прав, указывая, что в магии имеет место применение — или, вернее, не применение, а проявление — бессознательного процесса ассоциации идей. Но ведь это не есть объяснение генезиса магии; это есть лишь передача того же факта другими словами. Весь вопрос в том и заключается, почему и в каких условиях стало возможным то неправильное функционирование механизма ассоциации идей, которые мы называем магическим мышлением? Этот вопрос об условиях происхождения вредоносной магии и был рассмотрен выше.

[1] См.: *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1986. С. 54.

Какие же именно типы магических действий характерны для вредоносных обрядов? В Австралии, где эта форма религии выступает в наиболее отчетливом, незатемненном виде, оба фрэзеровских вида магии встречаются редко. Наиболее широко распространен там тот вид магии, который Фиркандт называет «начинательным» (Anfangszauber) и который можно было бы назвать «инициальной магией»: существенным моментом ее является прицеливание в сторону намеченной жертвы магическим орудием; здесь начало действия — прицеливание — производится реально, окончание же его предоставляется магической силе. Магическая техника «pointing the bone» распространена в Австралии повсеместно. По-видимому, этот тип следует считать простейшим из видов вредоносной магии. Он представляет собой простое подражание привычному действию охотника и воина, стремящегося поразить намеченную жертву. В то же время этот тип магии наиболее пригоден при географической разобщенности человеческих групп (как у австралийцев), ибо он не требует непосредственной близости исполнителя обряда к его жертве.

Тот тип магии, который Фрэзер назвал контагиозной магией и который чаще называют парциальной магией, распространен в Австралии гораздо реже; он, например, совершенно отсутствует у центральных и северных племен. Точно так же «гомеопатическая» (Фрэзер), или «симильная» (Кагаров), магия, которую я предпочитаю называть имитативной, у австралийцев применяется

[1] *Marett R.* Is taboo a negative magic?//Anthropological essays presented to Tylor. Oxford, 1907. P. 224—225. Маретт имел в виду собственно не магию саму по себе, а табу, которое Фрэзер считает «отрицательной магией». Но его возражения имеют значение и по вопросу о магии в целом.

редко. Зато оба последних типа магии в дальнейшем развитии практики вредоносных обрядов у более высокостоящих народов выступают на первый план. Например, у меланезийцев преобладающий тип вредоносной магии — парциальный: жертву околдовывают через объедки пищи, обрезки волос, слюну, экскременты, след ноги и пр. Все эти способы требуют большей близости между колдуном и его жертвой, чем при инициальной магии австралийцев. Имитативная, как и парциальная, магия очень распространена у морских даяков.

Вербальная магия, т. е. заговоры, у австралийцев и других наиболее отсталых народов не выступает самостоятельно: заклинания лишь примешиваются к тем или иным колдовским действиям. Но у некоторых более развитых народов именно вербальная магия (во вредоносных, так же как и в иных обрядах) играет доминирующую и самостоятельную роль; так обстоит дело, по наблюдениям Малиновского, у жителей Тробриандовых островов [1]. Впрочем, в настоящее время трудно еще обнаружить закономерность в развитии и упадке отдельных типов магических вредоносных обрядов, хотя едва ли могут быть сомнения в том, что такая закономерность есть [2].

МАГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ВЕДОВСТВОМ

Область вредоносной магии, вернее, та психологическая атмосфера, которая ей сопутствует, порождает определенные религиозно-магические представления. Эти представления, как и следовало предполагать, чрезвычайно туманны и неопределенны. Быть может, самый элементарный вид их находим мы у тех же австралийцев, а именно у аранда. У этого племени существует слово *arungquilta* (или arunkulta, по транскрипции Штрелова), которым обозначается все то, что относится к области злых и опасных сверхъестественных сил; представление об arungquilta имеет безличный характер. Аналогичное представление имеется у папуасов берега Маклая, у которых оно обозначается словом *оним;* однако здесь это слово и представление имеет несколько более широкое значение: *оним* — это, с одной стороны, «яд», «отрава», «колдовство», а с другой — «лекарство». Таким образом, представление о магической силе у папуасов имеет, как и у австралийцев аранда, безличный характер, и в то же время ясно чувствуется его как бы вещественный, материальный оттенок; характерно также и то, что папуасская идея об *оним* включает в себя, в отличие от австралийской «арункульта», не только вредоносную, но и целебную силу. Дальнейшее расширение и обобщение аналогичная идея получила у меланезийцев в виде их известного представления о *мана;* под этим названием обычно фигурирует всякая сверхъестественная способность или сила, присущая человеку, предмету или духу. Сила мана может быть направлена как на добро, так и на зло, как на пользу, так и во вред кому-либо; представление о вредоносной силе играет, пожалуй, наименее заметную роль в том сложном пучке определений, который связывается с идеей мана, но все же какую-то роль играет. Столь же широкое и неопределенное представление о магической силе, поглотившее в себя более узкую идею о вредоносной магической силе, имеется и в верованиях целого ряда других относительно развитых народов: *крамат* у малайцев, *денг* у племен Индо-Китая, *оренда* у ирокезов, *маниту* у алгонкинов, *вакан* у сиусских племен и пр.

Таким образом, мы видим, что смутное представление о магической губительной и опасной силе, связанное по происхождению с практикой вредоносных обрядов и выступающее в довольно чистой форме в австралийской идее арункульта, в дальнейшем развитии смешивается и как бы вплетается в более общую и не менее смутную и бесформенную идею о сверхъестественной силе вообще. Почему это происходит — этот вопрос я попробую выяснить в дальнейшем (см. гл. 12 и 13).

---

[1] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. P. 303—308.

[2] Вот наудачу описание одного сравнительно сложного обряда насылания порчи, взятое из тибетской магической книги: «Начерти красный магический знак в виде полумесяца и напиши имя и место происхождения жертвы на куске бумажной материи, которую употребляли для покрывания тела умершего от чумы. Пиши кровью темнокожей брахманской девушки. Призови богов-покровителей и держи кусок материи в черном дыму. Затем положи ее на магический знак. Размахивая магическим кинжалом, сделанным из кости умершего от чумы, повторяй нужное заклинание 100 тысяч раз. Потом положи этот кусок материи на то место, где жертва ночью спит» (*Nebesky-Wojkowitz R.* Where the Gods are inountains? L., 1956. P. 248). О вредоносных заклинаниях у народов Древней Месопотамии см.: *Laurent A.* La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens. P., 1894. P. 46—51; *Fossey C.* La magie assyrienne. P., 1902. P. 7, 12.

АНИМИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ВЕДОВСТВОМ

Практика ведовства была также, по-видимому, и одним из источников первобытных анимистических представлений. В частности, именно в ней заключается один из корней веры в злых духов.

У австралийцев это еще мало заметно: у них решительно преобладают чисто магические, безличные представления о вредоносных влияниях и последние всегда или почти всегда приписываются живым, реальным людям, в частности чужеплеменникам. Это обстоятельство делает для нас достаточно ясным самый генезис этой формы религии, еще не затемненной никакими моментами мифологической персонификации. Но и у австралийцев зачатки последней, по-видимому, имеются. Некоторые из австралийских представлений о злых духах как будто можно связать с той формой религии, о которой мы сейчас говорим. Так, например, у курнаи есть поверье, что умершие враги-чужеплеменники превращаются в злых духов. У племени какаду и соседних племен Северной Австралии есть представление о злом духе Нангинтаин, которого специально связывают с племенем геимбайо; этот дух губит мальчиков и юношей, которые отваживаются идти в одиночку в лес. У квинслэндских племен Палмер нашел поверье о том, что «духи врагов и отдаленных племен... убивают людей своими палками... в то время как *лимбинджаргобонг* (духи) своего собственного племени дружественны»[1].

В Меланезии можно с еще большей отчетливостью проследить генезис некоторых анимистических и мифологических образов как персонификации вредоносных сил. Так, например, у байнингов острова Новая Британия Паркинсон обнаружил, что единственный мифологический образ, внушающий туземцам страх,— это мифическая змея *а-хамки*. «Она ползает вокруг и поедает экскременты людей, которые затем должны умереть»[2]. В этом поверье очень хорошо видно происхождение данного мифологического образа: ведь сказочное чудовище, согласно этому поверью, делает то самое, что делает, по представлениям туземцев, злой колдун; через экскременты людей путем парциальной магии убивает их самих. Представление о парциальной магии здесь фигурирует в довольно обычной форме, но источником ее считается в данном случае не живой человек-колдун, а мифический образ; последний выступает, таким образом, здесь лишь как заместитель первого; представление о змее а-хамки есть не что иное, как персонификация вредоносной магической силы.

Подобную же замену человека в качестве источника злой магии мифическими образами мы находим на Тробриандовых островах. Туземцы этих островов не очень отчетливо различают, откуда берутся их болезни. Чаще всего виновником их они считают *бвага-у* — черного колдуна, существо вполне реальное, но, помимо этого, они приписывают болезни иногда антропоморфным духам *таува-у*, причиняющим эпидемические болезни, и *токвай*, мелким духам, вызывающим легкие недомогания. И здесь мифологические (анимистические) представления выступают как заместители предполагаемого реального виновника болезни — человека; они являются и здесь персонификациями злой магической силы.

Еще отчетливее видна замена человека-колдуна анимистическим образом в поверье народа фанти на Золотом Берегу (Западная Африка): по сообщению Эллиса, любой человек там, если хочет погубить врага, взывает к злому женскому духу Аинфва (человекообразное существо, покрытое с ног до головы белой козьей шерстью) на особом, посвященном ей месте на побережье и громко произносит имя врага; тот неминуемо должен вскоре погибнуть[1].

Представления о духах-вредителях, виновниках разных болезней и даже смерти человека, широко распространены и у народов других стран. Так, если взять для примера народы Сибири, такую роль играют в верованиях чукчей злые духи *келет*, у коряков — *калау*, у бурят — *бохолдои, анахаи, му-шубун*, у якутов — *абаагы*, у алтайцев — *кёрмёс*. Правда, все эти образы более или менее сложного происхождения; на них, в частности, сильное влияние оказал шаманизм.

Образы злых духов вообще могут иметь различное

---

[1] *Palmer E.* Notes on some Australian tribes//Journal of Anthropological Institute. 1844. № 3. P. 292.

[2] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. S. 159.

[1] *Ellis A. B.* The Tshi-speaking peoples of the Gold coast of W. Africa. L., 1887. P. 48.

происхождение и нередко являются сложными продуктами переплетения разных идей. Но одним из источников генезиса этих образов можно, как мы видим, считать древнейшую практику вредоносных обрядов [1].

Особенно сложны по происхождению образы злых духов в развитых религиях классовых обществ; разобраться в их истоках нелегко, каждый раз требуется конкретный анализ. Однако и эти «поздние» анимистические образы злых духов в какой-то части восходят к практике вредоносной магии и сохраняют с ней связь. Так, например, у тибетско-гималайских племен, сохранивших древние верования в сочетании с буддизмом, сила вредоносной магии приписывается грозным божествам буддистского пантеона: Чжамсрингу, Махакале и др. У древних вавилонян и ассирийцев особая роль во вредоносной магии придавалась злым духам, и больше всего — «семи духам бездны», очень часто упоминаемым в заклинаниях. В древнегреческой религии образ страшной подземной богини Гекаты совершенно отчетливо связан с черной магией: к ней взывали, желая погубить врага. Связь Гекаты с луной (обычное толкование этого образа), вероятно, позднейший домысел мифологов, возможно подсказанный тем обстоятельством, что мрачные обряды в честь этой богини совершались ночью. Образ сатаны (дьявола) в христианской религии сугубо сложен по своему происхождению, но одна из основных его функций, особенно в средневековом католицизме,— это вдохновлять колдунов и ведьм на злые дела.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ И ИХ СВЯЗЬ С ВЕДОВСТВОМ

Происхождение представлений о душе — один из наиболее трудных вопросов истории религии. Трудность его, впрочем, не столько вытекает из самого предмета исследования, сколько является результатом путаницы, внесенной некоторыми исследователями. Находясь под влиянием христианского богословия, эти исследователи обычно искали и в верованиях отсталых народов представление о «душе», хотя во многих случаях это были представления совсем иного свойства. Достаточно пересмотреть те главы в сочинениях Тайлора, Вундта и других историков религии, где собран материал по «вере в душу», чтобы убедиться, что очень многие из приведенных там фактов отнюдь не говорят ни о каких анимистических верованиях. Мы встречаем здесь самые разнообразные представления разных отсталых народов о «дыхании», «тени», «крови», «сердце», «жизни», «отражении» и т. п. [1] Европейские наблюдатели и исследователи привыкли переводить подобные выражения с туземных языков словами «душа», «дух» и т. п., влагая в них смысл, соответствующий их собственным религиозным понятиям. Но ничто не подтверждает, чтобы эти выражения — «тень», «жизнь» и т. п.— в сознании дикарей действительно всегда связывались с какими-либо сверхъестественными представлениями. Во многих случаях вполне возможно предположить, что подобные выражения означают лишь понятия о тех или иных проявлениях жизни организма, без всякого фантастического элемента.

Но есть, конечно, группа представлений, имеющих именно такой, религиозный или фантастический, оттенок. Это прежде всего вера в душу, способную отделяться от тела и самостоятельно существовать. Такая идея достаточно широко распространена. Где искать ее происхождение?

Согласно господствующей теории, связываемой обычно с именем Тайлора, идея души коренится в наблюдениях дикаря над явлениями сна, сновидений и т. п., а также болезни и смерти. Эта теория, несмотря на свою общераспространенность, представляется не особенно убедительной, по крайней мере в той ее редакции, в какой она излагается у Тайлора и других представителей анимистической школы. Здесь прежде всего смешаны столь различные явления, как сон и болезнь. Сон и сновидения — повседневное явление, по поводу которого первобытный человек едва ли стал бы строить ни для чего не нужные фантастические теории. Там,

[1] Это хорошо видели некоторые ученые. Так, Эрнст Краули вполне правильно писал, что «...опасности, представляемые духами, исходят от людей, так что злые духи или влияния, окружающие человека, суть не что иное, как одухотворенные личности или их качества» (*Краулей Э.* Мистическая роза. С. 75). У К. Прейса та же мысль получила одностороннее и преувеличенное развитие: все демоны и боги — это олицетворенные колдовские силы (Globus. 1904. B. 86. S. 389; B. 87. S. 380—382 и др.).

[1] См.: *Тайлор Э.* Первобытная культура. С. 205—253; *Харузин Н.* Этнография. IV. Спб., 1905. С. 117—121 и др.; *Вундт В.* Миф и религия. Спб. Б. г. С. 55—118 и др.

где сновидения объясняются как путешествия вышедшей из тела души, подобное объяснение есть скорее следствие развития веры в душу, чем его причина. По мнению туземцев племени диери в Австралии, есть два рода сновидений: одни вызываются духами (*кутчи*) и считаются «видениями», другие же являются просто грезами (a mere dream). Иначе говоря, сновидения сами по себе вовсе не нуждаются для своего объяснения в анимистических идеях, даже там, где последние существуют.

Другое дело, когда Тайлор говорит о болезнях, обмороках и подобных необычных состояниях. Эти состояния, всегда порождающие тревогу и беспокойство, являются благоприятной почвой для возникновения суеверных представлений. Как мы видели выше, в условиях жизни первобытных общин с их постоянной взаимной враждой любая болезнь приписывается колдовству врага. Но как психологически воспринимается это колдовство? Если болезнь поражает какую-нибудь внешнюю часть тела, например руку, глаз, то действие колдовства воспринимается как направленное непосредственно на эту часть тела. Но если человек чувствует общее недомогание и причина и местонахождение болезни неясны, то здесь-то и может зародиться идея о какой-то невидимой части человеческого существа, пострадавшей от колдовства.

В самом деле, связь представления о душе с боязнью вредоносной магии подтверждается многими фактами. В той же Австралии Спенсер и Гиллен описывают один из видов колдовства у аранда, которое направлено непосредственно на душу объекта: в случае побега жены муж со своими товарищами рисует на земле ее схематическое изображение и производит колдовской обряд, направляя его на определенную точку рядом с этим изображением, где будто бы помещается душа беглянки [1].

Но особенно хорошо видна связь идеи души с ведовством и с верой в злых духов (анимистическая модификация этой магии) на более высокой стадии развития, где идея души более оформлена. В Меланезии повсеместно распространено представление о том, что причина болезни — похищение или околдование души. На острове Мотлав, например, внутренние болезни объясняются тем, что один из злых духов причинил вред

[1] *Spencer B., Gillen Fr.* Arunta. V. II. P. 416.

душе человека. На Авроре считают, что душа человека может быть похищена духом, такое же верование есть на Малаите и на островах Адмиралтейства. У сулка один из способов злой магии состоит в том, что колдун при помощи особых приемов выманивает душу человека; последний, лишившись души, заболевает и, если не принять соответствующих мер, умирает. Аналогичные верования, впрочем, существуют повсеместно.

Наиболее характерная черта представления о душе — это ее пассивность. Душа человека представляется как слабое, беспомощное существо, которое легко подвергается нападениям со стороны колдуна или злого духа. Этот пассивный характер души лучше всего свидетельствует о происхождении самой идеи души. Душа — это невидимое уязвимое место человека, душа — это объект злой магии, добыча для злых духов. Эта идея особенно хорошо видна в верованиях чукчей. По этим верованиям, злые духи *келет* охотятся на душу людей так, как люди охотятся на тюленей: они уносят к себе и пожирают эти души. Сходные представления описаны и у других народов Сибири. Например, у эвенков было представление о душе *бэен* («телесная душа», по толкованию А. Ф. Анисимова), с деятельностью которой связаны все отправления тела человека. «Если духи болезней съедят бэен, то, по рассуждениям эвенков, человек умирает» [1]. У бурят, напротив, не телесная, а свободно передвигающаяся душа подвергалась нападениям духов: если злой дух похитит и съест эту душу, человек должен умереть. По верованиям якутов, одна из душ человека (*бор-кут*, по Корнилову) представляет объект нападений злых духов: «Когда абасы поймает ее, человек хворает и может умереть» [2].

Таким образом, вера в ведовство была по крайней мере одним из источников возникновения идеи души. В дальнейшем мы увидим: идея души испытала очень сильное влияние со стороны другой, более сложной системы религиозных обрядов и верований — шаманства (гл. 10).

Следует заметить, что все это касается веры в душу живого человека. Идея души умершего имеет, как мы тоже увидим в дальнейшем (гл. 5), иные корни.

[1] *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. С. 57 и др.

[2] *Корнилов И.* Из якутских поверий//Известия Вост.-Сиб. отд. РГО. 1908. Т. 39. С. 82; см. также: *Попов А.* О верованиях якутов Якутской области//Там же. 1886. Т. 17. № 1—2. С. 130.

ГЛАВА 3

ЗНАХАРСТВО

ЗНАХАРСТВО КАК ФОРМА РЕЛИГИИ

Является ли знахарство формой религии? При первом взгляде напрашивается, казалось бы, отрицательный ответ. Под знахарством принято разуметь народную медицину, смешанную с суеверными и шарлатанскими приемами врачевания. Где же здесь собственно религия? Точно так же трудно как будто отнести знахарство к ранним суевериям, так как оно процветает даже в наши дни в культурных странах Европы и порой успешно конкурирует с научной медициной.

Однако не будем торопиться с отрицательными выводами. Постараемся рассмотреть вопрос ближе и с разных сторон.

Совершенно верно, что основу магического врачевания составляет народная медицина, т. е. совокупность более или менее целесообразных приемов лечения, выработанных стихийным тысячелетним опытом народа. Но к этим целесообразным лечебным приемам издавна примешались или, точнее, выросли на их почве суеверные магические представления, частично видоизменившие саму практику врачевания и породившие в свою очередь уже совершенно нерациональные шарлатанско-колдовские действия. Магические же представления суть — можно считать это в настоящее время доказанным — разновидность религиозных представлений. Но мало этого. На определенной ступени развития, как это будет показано дальше, знахарская практика порождает и анимистические образы — духов и богов-целителей; в честь их строятся особые храмы, им служат особые жрецы, складываются особый культовый ритуал, священные тексты, книги. Культы богов-целителей могут сплетаться с иными культами, сами боги-целители могут приобретать и другие функции (примеры будут приведены в своем месте), но внимательное исследование и в этих случаях безошибочно обнаруживает первичные корни культа, и эти корни уходят в древнюю практику народной медицины.

Все это позволяет рассматривать знахарство чисто теоретически как особую, самостоятельную форму религии, имеющую свои особые корни, хотя выросшие на его почве верования и вплетаются в ходе исторического развития в более поздние и сложные формы религии[1].

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА И ЗНАХАРСТВО

Что можно сказать о древности знахарской практики и связанных с нею верований? Археологический материал не может дать нам на этот счет никаких указаний. Не только от палеолита, но и от археологического неолита до нас не дошло никаких свидетельств ни о магической, ни о народной медицине. Но нет никакого сомнения, что элементарные приемы врачевания и самоврачевания существовали уже у древнейших людей и даже у наших дочеловеческих предков. Это явствует уже из того, что инстинктивные приемы самолечения наблюдаются и у некоторых высших животных. Так, собаки умеют вылечиваться от бешенства, разыскивая и поедая особые травы; они и другие млекопитающие «зализывают» полученные раны: причем вполне действенно, ибо в слюне животного (и человека) содержится кровоостанавливающее вещество. Можно быть уверенным, что подобные инстинктивные, а позже полуинстинктивные приемы самоврачевания были знакомы и ископаемым гоминидам.

У всех без исключения, даже самых отсталых, современных народов существуют приемы лечения, конечно, несравненно более сложные, чем те, что наблюдаются в животном мире, но по происхождению, несом-

[1] Термин «знахарство» представляется, конечно, слишком узким и не совсем пригодным для указанного только что широкого круга явлений. Ощущается потребность в ином, более широком термине. Но, не беря на себя смелость вводить новый термин, я предпочитаю пока пользоваться обозначением «знахарство» в таком, несколько расширенном значении.

ненно, восходящие к тем же корням. В недавнее время врач-этнограф Эрих Дробец обстоятельно изучил народную медицину австралийцев. Оказывается, что им был известен довольно разнообразный набор лечебных средств: в числе их разные припарки, перевязки, компрессы, горячие бани, кровопускание и пр. Австралийцы прикладывали к ранам жир, золу, птичий помет, мочу с толченой корой и т. д.; к нарывам и опухолям — горячую золу, песок, ракушки; в качестве кровоостанавливающего употреблялись жир игуаны, древесный уголь, паутина, глина, моча, женское молоко и пр. При змеиных укусах применялись перевязки, высасывание раны, кровопускание, циркулярный надрез кожи, прижигание и т. д.; при ревматизме, головных болях пускали кровь; при переломах кости накладывали лубки, обвязывали корой или другими материалами. Известны были разные внутренние средства — настойки некоторых трав, коры; как слабительное употреблялись мед, эвкалиптовая смола, касторовое масло. Применялись и более сложные способы лечения. Акушерская помощь была обычно делом старых женщин. Дробец отмечает, что многие из перечисленных средств имеют себе аналогии и в нашей медицинской и хирургической практике [1].

У австралийских туземцев все эти средства врачевания известны более или менее всем и каждому. В них, разумеется, нет никакой религии. Но понятно, что эти средства не всегда оказываются действенными, особенно при внутренних болезнях. Нередко стихийный опыт народа оказывается недостаточным, и человек чувствует себя бессильным перед поразившей его болезнью. Здесь и надо, видимо, искать почву, на которой произошло выделение в первобытной общине профессионалов-знахарей. Появление их относится, очевидно, к весьма ранней исторической эпохе — более ранней, чем та, которая представлена даже наиболее отсталыми из ныне существующих народов. У последних, видимо, у всех, за единичными спорными исключениями, уже существуют такие профессиональные знахари [2].

[1] *Drobec E.* Heilkunde bei den Eingeborenen Australiens//Kultur und Sprache. Wien, 1952. S. 280—285, 295 и др.

[2] В старой работе Макса Бартельса «Die Medizin der Naturvölker» (Leipzig, 1893. S. 4, 7) приводятся, правда, сообщения о некоторых народах, где будто бы не было знахарей. Но эти сообщения малодостоверны.

Наиболее полную и отчетливую картину дает и по этому вопросу австралийский материал.

В каждой австралийской орде имеется обычно знахарь-врачеватель (medicine-man). Это — лицо особое от главаря тотемической группы. Функции его нередко бывают довольно разнообразны: он является одновременно и вызывателем дождя, и гадателем, и сновидцем. Так обстоит дело у многих племен юго-востока, востока и запада Австралии. Но основная, универсально распространенная функция знахаря — это «врачебная» практика.

«Врачебная» практика знахаря обычно представляет собой переплетение приемов народной медицины с чисто колдовскими и просто шарлатанскими действиями. Из средств народной медицины австралийский знахарь применяет натирание больного горячей золой, массаж, кровопускание, удаление больного зуба и т. п. Но чаще применяются шарлатанско-магические средства — обычно «высасывание» болезни или извлечение из тела больного якобы находящихся в нем камней. Эта практика связана с представлением о том, что причина болезни — посторонний предмет, попавший в тело человека. Корень этого суеверного представления совершенно ясен: наружные раны причиняются вонзившимся в тело оружием или иным предметом, отломившаяся часть его может остаться в ране и вызывает боль, поэтому и внутренняя боль истолковывается по естественной аналогии с этим. К магическим действиям обычно присоединяются заклинания — магические формулы. Традиционной принадлежностью знахаря является чаще всего особый магический кристалл или камень.

Таким образом, знахарство как форма религии представляет собой характерный комплекс следующих элементов: выделение в общине особых профессионалов, знакомых со средствами народной медицины; смешение этих средств с приемами лечебной магии и заговорами; представление о материальной причине внутренней болезни по аналогии с инородным предметом, попавшим в тело.

В типичной форме знахарства отсутствуют какие-либо анимистические представления о духах — виновниках болезни и о духах, помогающих ее лечению.

Происхождение обрядов лечебной магии не представляет собой особенно трудной проблемы. Вряд ли можно сомневаться в том, что в основе ее лежит стихий-

ный опыт дикаря, накопивший в течение поколений немало лечебных средств и приемов. Многие из приемов народной медицины, как уже говорилось, несомненно, вполне эффективны. Но употребление их в практике знахарства почти всегда соединяется с элементами магии.

Так, например, у андаманцев, по описаниям Мэна, Брауна и других наблюдателей, употреблялись средства народной медицины, видимо в основе здравые; но они сами приписывали этим средствам магическое действие. Они, например, широко употребляли в качестве мази вещество *койоб*, которое составлялось из красной окиси железа, растертой с жиром игуаны, свиньи или другого животного, а также разогретый пчелиный воск, тоже смешанный с некоторыми веществами, либо цветную глину *чулнга*, либо растирали тело больного листьями растения *гугма*, либо давали больному некоторые из этих снадобий внутрь, но верили, что они действуют магически, изгоняя злых духов, причинивших болезнь[1]; любопытно сочетание рациональных и магических приемов лечения змеиных укусов у тех же андаманцев: если им удавалось поймать и убить змею, укусившую человека, они вырезали у нее почечный жир и терли им рану (магический прием); но если убить змею не удавалось, то накладывали тугую повязку выше раны и вокруг раны делали надрезы (рациональный прием).

Чаще всего используются приемы лечебной магии контактного типа. Но встречаются и обряды инициальной магии, например «высасывание» болезни из тела больного. Вербальная же магия («заговоры», «нашептывание») играет, как правило, вспомогательную роль.

Задача объяснения происхождения знахарства сводится, следовательно, к вопросу о том, каким образом и почему к приемам народной медицины примешались магические элементы. Хотя по этому вопросу возможны только одни предположения, однако за ответом, думается, недалеко ходить.

В области лечебной практики вначале вряд ли была какая-либо грань между рациональными и нерациональными приемами лечения. Одни и те же средства

---

[1] *Man E.* On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands. L., 1932. P. 16—17, 184—185; *Brown A. R.* The Andaman islanders. Cambridge, 1922. P. 179—185.

могли быть в одних случаях полезными, в других — бесполезными. Вера в полезность употребляемого средства, сила внушения и самовнушения могли сделать и нейтральное само по себе средство действенным, а это в свою очередь могло укрепить веру в его целебную силу.

Таким образом, в практике народной медицины могли складываться и долго держаться нерациональные сами по себе приемы, которые мы склонны были бы называть магическими. Но для самого дикаря магии здесь еще нет. Она начинается тогда, когда определенная группа лечебных приемов выделяется в особую категорию действий, принадлежащих к миру сверхъестественного и священного. Почему это произошло?

Очевидно, что отделение «сверхъестественных» от «естественных» приемов лечения связано с появлением профессионалов-знахарей. Приемы лечения, монополизированные в руках знахаря, недоступные рядовому человеку, неизбежно должны были рассматриваться как таинственные, загадочные, чудесные. Это не значит, что, начиная с момента выделения профессионалов-знахарей, в их руках сосредоточились одни только магические (сверхъестественные) лечебные средства, а рациональные средства народной медицины применялись лишь рядовыми общинниками-незнахарями. Факты говорят, что разграничение здесь несколько иное: рядовые общинники применяют обычно только средства народной медицины (немагические), а знахари — и те и другие. Но в некоторых случаях знахари действительно специализируются на одних только колдовских методах лечения, предоставляя употребление рациональных приемов всем и каждому. Так, по сообщению Рота, все туземцы Квинслэнда знакомы с употреблением лечебных трав, массажа и других элементарных лечебных средств, тогда как знахари (medicine-man) лечат посредством заклинаний, а особенно посредством вкладывания или удаления магического камня, кристалла, кости или иного предмета [1]. Подобно этому Эйльман сообщает о знахарях южноавстралийских племен, что они лечат не лекарствами, а магией, чаще всего высасыванием [2].

---

[1] *Roth W.* North Queensland Ethnography. Bull. 5. P. 29.

[2] *Eylmann E.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustraliens. B., 1908. S. 446—449.

ЗНАХАРСТВО И БЛИЗКИЕ К НЕМУ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

Знахари и знахарство, так же как и составляющая его основу народная медицина, существуют у всех народов. Но в своей первоначальной, более или менее чистой форме знахарство сохраняется далеко не так часто. Чаще к нему примешиваются другие формы, в особенности близкий к знахарству по своему происхождению шаманизм. К этому вопросу мы еще вернемся (см. гл. 10).

Например, знахари и знахарская практика — отдельно от шаманизма — известны оджибуеям, восточным алгонкинам и некоторым другим племенам Америки. У народов Северной Азии развитие шаманизма привело к растворению в нем почти всех других форм религии и остатки знахарства сохранились лишь в слабой степени и в немногих местах. У кетов, например, рядом с шаманом (*сенин*) были колдуны и колдуньи (*никкорь* и *бангокеть*), обычно старики и старухи, которые действовали при помощи разных амулетов-ладанок, носимых на груди в виде тряпочек с землей, с косточками крота и пр.; колдун насылал ревматизм и желудочные боли, и он же лечил от этих болезней. Между шаманством и знахарством существовал известный антагонизм: знахарей неохотно допускали на шаманские сеансы и присутствующие на последних не должны были иметь на себе ладанок. «Колдун не любит шамана, а шаман — колдуна»,— сообщает В. Анучин[1]. У якутов наряду с шаманами были также другие специалисты по лечению болезней, в том числе *ичэн* (знахарь), *алгачы* (заклинатель) и др. У карагасов, по сообщению Н. Катанова, помимо шаманов были особые люди, заговаривавшие раны и порезы[2]. У киргизов, кроме *бакши* (шаман), были другие профессионалы-врачеватели, в том числе *дарымчи* (от *дарым* — заговор) или *тÿкÿрÿчÿ* (от *тÿкÿрÿ* — плевок), лечащие от укусов змей и ядовитых пауков, а также при разных опухолях.

Хотя шаманство, как будет показано ниже, своими корнями тесно примыкает к лечебной магии и в большинстве случаев не поддается выделению из нее, однако у некоторых народов даже при крайнем развитии шаманства знахарство, как видим, сохраняет в известной мере свою самостоятельность.

[1] *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков//Сб. Музея антропологии и этнографии. 1914. Т. II. Вып. 2. С. 17—19, 25.

[2] См.: *Катанов Н. Ф.* Поездка к карагасам//Записки РГО по отделению этнографии. 1891. Т. 17. Вып. 2. С. 149.

У подавляющего большинства народов, и притом на всех стадиях развития, знахарство сплетается с вредоносной магией. Это естественно. Ведь самые корни этих двух видов магии имеют между собою точки соприкосновения: болезни, которые пытается лечить знахарь, считаются чаще всего следствием вредоносной магии. И по мере того как знахарь-профессионал все более обособляется от общины и ему все более приписывается обладание сверхъестественным могуществом, недоступным простому человеку, ему же начинают присваивать способность насылать те болезни, лечение которых составляет его профессию. Даже у тех же австралийцев во многих случаях знахарь и колдун — одно лицо. Тем более часто отмечается такое объединение тех и других функций в одном лице у более развитых народов.

Можно указать примеры, когда знахарство сохраняет свою обособленность и от колдовства и этим еще раз обнаруживает свою самостоятельность как форма религии. Например, у чувашей знахарь *йомзя* и колдун-насылатель порчи *тухатмаш* были разными лицами: первого обычно уважали, второго боялись и не любили.

В русских поверьях также существует обособленность знахаря и колдуна. Колдун — человек, отрекшийся от людей и от бога, сроднившийся с нечистой силой на пагубу людей; он действует тайно. Знахарь же, наоборот, старается приносить людям пользу. Знахарь, в частности, открывает, какой колдун послал на человека порчу.

АНИМИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ СО ЗНАХАРСТВОМ

Если оставить в стороне примесь элементов шаманизма, то знахарство на всем протяжении своей истории, от самых отсталых до наиболее культурных народов, сохраняет очень устойчиво свой первоначальный характер. У русских, как и у австралийцев, у китайцев, как и у бушменов, практика знахарства состоит в переплетении народно-медицинских средств с за-

говорами и колдовскими приемами [1]. Сохраняя повсюду связь с народной медициной, будучи в то же время пронизано магическими воззрениями, знахарство менее благоприятствует развитию каких-либо анимистических образов, чем, например, шаманство.

Однако во многих случаях анимистические образы духов и богов-целителей, а также и духов болезни связаны своими корнями скорее со знахарской практикой, чем с шаманской. Если для шаманизма характерно представление, что болезнь причинена либо духом, вселившимся в тело больного, либо духом, похитившим его душу, то у многих народов, напротив, олицетворяется сама болезнь; при этом ни из чего не видно, чтобы эти олицетворения болезней как-то были связаны с шаманскими представлениями или действиями.

Так (беру наудачу несколько из очень многих фактов), кхонды Индии защищаются от приближения богини оспы Юги Пенну, баррикадируя тропинки шипами, канавами; кипятят в котлах вонючее растительное масло, как будто защищаясь от вторжения вполне материального врага.

Китайцы верили в «духа заразы» Вэнь-шэнь, который вместе с четырьмя другими демонами разносит в воздухе поветрие, а также в «духа оспы» Доу-шэнь и др.

Алтайцы и телеуты олицетворяли корь (*кор-энэ* — «корь-мать») и оспу (*энэ-кижи* — «мать-человек»). В случае заболевания к ним обращались с молитвенными призывами, ставили для них угощение. Любопытно, что при кори и оспе, в отличие от других болезней, шаман не должен был камлать (лишнее доказательство несвязанности этих олицетворений с шаманизмом).

[1] Здесь оставляется совершенно без рассмотрения дальнейшее развитие собственно рациональных приемов народной медицины. В странах высокой культуры она, сохраняя свой чисто эмпирический и в значительной мере «народный» характер, постепенно тоже переходила в руки специалистов-лекарей и продолжала развиваться уже в «профессиональных» формах. У некоторых народов эта «профессиональная» (но еще не «научная» в нашем смысле слова) медицина приобрела изощренный и усовершенствованный вид, хотя вплоть до самых поздних ступеней не могла вполне отвязаться от суеверных наслоений. Таково было врачевальное искусство в античном мире, такова китайская и индийско-тибетская медицина, таково было долгое время лечебное дело в средневековой Европе и в России. О последнем см. содержательную книгу: *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI—XVII вв., источники для изучения истории русской медицины. М., 1960. Автор, правда, слишком затушевывает религиозно-магическую суеверную примесь в старом русском врачевании (см. с. 55—56, 58—59, 211—212 и др.).

У адыгейских народов оспа олицетворялась: ее почитали как божество, оказывали ей всякое уважение; родственники больного оспой не смели мыться и стирать белье, «чтобы оспа не подумала, что ее считают нечистой». У восточнославянских народов оспа, холера, «лихорадки» («трясовицы») олицетворялись в образе злых и уродливых женщин; их не почитали, а боялись, старались спрятаться от них или как-то прогнать их. В русских народных заговорах фигурируют имена то семи, то двенадцати сестер-«лихорадок» и имена их означают просто симптомы болезни — Трясуха, Знобуха, Простудна, Желтуха, Ломуха и пр.

Что касается образов богов-целителей, свойственных многим, в особенности сложным религиям, то они тоже связаны исторически скорее со знахарскими приемами лечения, чем с шаманскими. Образ бога-целителя — это такое же олицетворение магических приемов знахаря, как образ злого духа — олицетворение приемов вредоносной магии, а образ бога или богини любви — олицетворение манипуляций любовной магии.

Так, у древних ацтеков в их многочисленном пантеоне был Иштлилтон («маленькое черное лицо»), целитель болезней. Один из даосских богов Китая, Яован,— «князь врачеваний». У черкесов известен бог-покровитель кузнецов Тлепш, он же и бог-целитель: явное олицетворение особых способностей кузнеца, которому приписывалось, между прочим, и знахарское умение; кузница была излюбленным местом лечения.

Известны и случаи, когда образ бога-целителя выступает не в «чистом» виде, не как простое олицетворение знахарской лечебной практики, а как сложный образ, в котором черты целителя переплетаются с иными качествами, и даже сам образ может иметь иное происхождение, и на него лишь перенесены функции божественного врача. Таким сложным образом был, видимо, египетский бог Хонсу, один из богов фиванской «троицы», ассоциировавшийся с месяцем, но в то же время чтившийся и как бог-целитель. Таким был у греков Асклепий, первоначально бог-покровитель Эпидавра, но ставший общегреческим патроном врачей, одним из самых почитаемых богов [1]. Занесенный в Рим, этот бог

[1] По количеству посвященных ему храмов (38 во всей Греции во II в. н. э., по данным Павсания) Асклепий занимал одно из первых мест во всем сонме богов.

под именем Эскулапия сохранил только эти свои специализированные функции.

В христианской религии знахарско-лечебные функции влились в различные мифологические образы и переплелись с различными культовыми действиями. Здесь сохранились и элементарные приемы знахарского врачевания, лишь внешне связавшиеся с христианской догматикой: таково «таинство» так называемого елеосвящения, или «соборования», совершаемое в православной и католической церкви над больным и заключающееся в помазании его тела освященным маслом — елеем [1]; таковы паломничества к святым мощам, ракам, к чудотворным иконам, к святым источникам и т. п., где, по народным верованиям, уже одно прикосновение к святыне может исцелить человека. По рассказу евангелиста Марка, сами апостолы «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк., 6:13).

Хотя во всех этих случаях «теоретически», с точки зрения богословия, предполагается, что исцеляет человека сила божия, т. е. сам бог (анимистический образ), но по своему происхождению и характеру, да и в представлении нередко самого верующего, упомянутые действия остаются чисто магическими.

Что же касается анимистических представлений в христианской религии, связанных с древней знахарской практикой, то помимо приписывания целебной силы самому богу, Иисусу Христу, богородице [2] и в народных и в церковных представлениях есть специализированные образы носителей чисто медицинских функций: это святые-целители, обычно с дробной специализацией. На одной старообрядческой иконе, например, собраны изображения многих святых с надписями, кому из них «каковые благодати и исцеления от бога даны» и кому при какой болезни надо молиться: от головной боли — св. Иоанну Крестителю (на иконе изображена его отрубленная голова на блюде), от зубной боли — св. Антипе, от «грызной болезни» — св. Артемию и т. д.[1] Святой Пантелеймон считается и у православных и у католиков универсальным целителем.

Все это — вклад знахарского культа в христианство, одну из сложнейших по происхождению религий. Надо сказать при этом, что если в строго догматическом церковном христианстве, в собственно христианском богословии, этот вклад, внесенный знахарской практикой и связанный с вековечными нуждами страдающего человечества, занимает ничтожное место (ибо христианское богословие ориентировано на потусторонний, а не на здешний мир), то в народных верованиях, в «бытовом православии», напротив, именно эта «медицинская» сторона христианства является одной из важнейших. Верующий крестьянин вспоминал о боге всерьез чаще всего именно в тяжкой болезни, и от своей религии он больше всего ожидал именно телесного исцеления.

---

[1] «Елеосвящение есть таинство, в котором при помазании тела елеем призывается на больного благодать божия, исцеляющая немощи душевные и телесные» (Пространный христианский катехизис// *Макарий.* Православно-догматическое богословие. Спб., 1895. Т. 2. С. 464). В католической церкви, правда, установилась практика совершать таинство лишь над умирающим (extrema unctio — «последнее помазание»); но православная церковь отвергает такое ограничение и считает, что одна из основных целей таинства соборования — «исцеление немощей телесных» (Там же. С. 470—475).

[2] Самый яркий пример культа богородицы-целительницы — ежегодные паломничества многих тысяч больных к Лурдской богоматери (в Южной Франции); эти паломничества, начавшиеся в сравнительно недавнее время, с 1860-х годов, описаны в романе Э. Золя «Лурд».

[1] Икона хранится в Музее истории религии и атеизма АН СССР. См. также: Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия//Журнал Министерства народного просвещения. 1863. Ч. 117. № 1 Январь.

ГЛАВА 4

ЭРОТИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И КУЛЬТЫ

ЭРОТИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ КАК ФОРМА РЕЛИГИИ

Один из древнейших, притом самостоятельных корней религиозных верований и обрядов связан с областью взаимоотношений полов. Любовная магия, эротические и фаллические обряды, различные виды религиозно-половых запретов, поверья о половых связях людей с духами и богами, культ божеств любви и брака — весь этот обширный и довольно пестрый комплекс религиозно-магических представлений и действий привлекал и привлекает к себе внимание многих исследователей. Но их рассматривают обычно по отдельным группам верований и обрядов, а не как одно целое. Любовными заклинаниями интересуются этнографы и фольклористы, занимающиеся вообще исследованием народных заговоров; божества любви и брака рассматриваются обычно в связи с аграрными культами плодородия, с которыми они и в самом деле связаны; половые запреты — в связи с историей развития семьи и брака (связь эта тоже, конечно, бесспорна). Но едва ли можно найти в научной литературе попытку рассмотреть с одной общей точки зрения все эти различные религиозные представления и культы, попытку найти в них общую основу.

Из буржуазных исследователей, быть может, всего ближе подошел к такой точке зрения Эрнтс Краули в своей книге «Мистическая роза». Этот автор пытался вскрыть религиозную сторону брачно-половых отношений, особенно на ранних ступенях развития; правда, он весьма ее преувеличивал. «Даже обыкновенное общение мужчины и женщины для первобытного человека имеет религиозное значение»[1],— писал Краули, и на этой основе якобы вырастают разнообразные религиозно-магические представления, запреты и пр.

[1] *Краулей Э.* Мистическая роза. С. 6.

Корни всех этих явлений Краули видел в самом факте полового деления человечества, порождающем взаимные опасения, отчужденность, осторожность во взаимоотношениях. «Одного факта половой дифференциации достаточно,— писал Краули,— чтобы обосновать религиозную (NB) осторожность при сношениях между мужчинами и женщинами»[1]. Эта осторожность порождена бессознательным чувством опасности, связанной с удовлетворением одного из сильнейших инстинктов — инстинкта пола[2]. Отсюда целая система запретов и ограничений — «половое табу»[3], один из древнейших и важнейших видов табу.

В этой точке зрения Краули есть, как мне представляется, здоровое, материалистическое зерно, хотя, конечно, далеко не со всем в его книге можно согласиться и немало в ней чисто идеалистических фантазий. Существенным минусом книги Краули является то, что автор ее не пытается четко отграничить область «полового табу» и связанных с ним верований от «социального табу» иного происхождения и от других различных верований. С другой стороны, он и не рассматривает все разнообразные религиозные верования и культы, выросшие на почве половых отношений.

Концепция Краули заставляет вспомнить, что еще Фейербах придавал в религии особо большое значение половой любви, как, правда, и вообще всякой любви, дружбе и пр. По словам Энгельса, Фейербах был склонен возводить в сан религии половую любовь и отношения между полами[4]. Надо, впрочем, оговориться, что Фейербах имел тут в виду не исторические религии (которые он отрицал), а некую идеальную религию будущего. «И таким образом у Фейербаха,— писал Энгельс,— в конце концов, половая любовь становится одной из самых высших, если не самой высшей формой исповедания его новой религии»[5]. Энгельс высмеял эту попытку построить «новую» религию на основе половых отношений; но он не оспаривал той связи между взаимоотношениями полов и их религиозным освящением, на какую обратил внимание Фейербах.

[1] *Краулей Э.* Мистическая роза. С. 31.
[2] См. там же. С. 30.
[3] Там же. С. 34.
[4] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 293.
[5] Там же. С. 292.

Другие авторы, уделявшие внимание сексуальной стороне религии, подходили к ней с явно негодных позиций либо просто не умели понять соотношение биологической, социальной и религиозной сторон в этих явлениях.

Так, известная концепция Зигмунда Фрейда, пытавшегося чуть ли не всю историю религии, да и всю человеческую культуру, свести к половой основе или даже хуже — к половым извращениям и неврозам — к «эдипову комплексу»[1], построена на чисто идеалистическом понимании законов психической жизни, на преувеличении роли неврозов и фактически на полном игнорировании собственно истории. Недалеко от фрейдизма ушла и теория «полового избранничества» Л. Я. Штернберга. Хотя Штернберг и не впадал в такую крайность и односторонность, как Фрейд, и признавал, что «сексуальный мотив, при всей его громадной роли в истории религии, был не единственным мотивом избранничества»[2], но он близок к Фрейду в том, что корень разнообразных эротических элементов в разных религиях видел в особой сексуальности первобытного человека. «Его философия — сексуалистический монизм»,— писал Штернберг о «первобытном анимисте». «Самую важную роль» в развитии представлений о половой связи с духами Штернберг приписывал «эротическим сновидениям, в которых фигурируют духи и животные»[3]. Это, конечно, весьма недостаточное объяснение. Однако заслуга Штернберга в том, что он действительно сумел показать существенную роль эротических элементов в самых разнообразных религиях, от первобытных (особенно в шаманизме) до сложных и высших (культы «великой матери», «таинства брака» и пр.)[4].

---

[1] Оговорка Фрейда о том, что он-де не претендует на универсальное объяснение всей истории религии (*Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1923. С. 110), не спасает его, так как и сам Фрейд и особенно его последователи именно и пытались с «сексуальной» точки зрения объяснить все на свете.

[2] *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии//Этнография. 1927. № 1. С. 54. См. также: *Его же.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 177.

[3] Там же. С. 173, 174.

[4] См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 177. В книгах В. В. Розанова «В мире неясного и нерешенного», «Из восточных мотивов» тот же вопрос об эротических элементах в религии трактуется в плане уже не научном, а философско-мистическом.

В марксистской литературе наиболее близко касается данного предмета и наиболее широко его охватывает небольшая, но очень содержательная книжка А. Б. Рановича «Из истории таинства брака»[1]. Автор ее вполне правомерно ищет истоки христианского религиозного воззрения на брак в древнейших суеверных представлениях о половой жизни и деторождении.

Обряды, верования и культы, связанные со взаимоотношениями полов, я буду условно обозначать — за неимением лучшего названия — эротическими обрядами и культами. В дальнейшем я постараюсь показать, что при всем их разнообразии они имеют общую природу и общий корень: этот корень — хотя и биологические в своей основе, но чрезвычайно разнообразные по историческим формам отношения между полами, включая сюда и определенную сторону брачно-семейных отношений, опосредствованных, конечно, конкретными социальными процессами.

Эротические обряды и верования не всегда легко отграничить от других форм религии, особенно от земледельческого культа божеств плодородия, иногда и от шаманства, от культа личных духов-покровителей и пр. Впоследствии я коснусь ближе этого вопроса.

ПОЛОВАЯ МАГИЯ

Корни эротических верований и культов легче всего вскрыть на простейших их проявлениях: на обрядах половой (любовной) магии. Глубокая архаичность, примитивность этих обрядов не подлежит никакому сомнению. Конечно, рассчитывать на археологические свидетельства для подтверждения их древности трудно[2]. Но зато этнографический материал на этот счет очень обилен и вполне убедителен.

Простейшие формы эротических обрядов практикуются, например, в Австралии и Меланезии. Туземец аранда, желающий приворожить к себе женщину, надевает на голову особую повязку *чилара,* сплетенную из

---

[1] См.: *Ранович А.* Из истории таинства брака. М., 1930.

[2] Впрочем, отдельные находки допускают подобное толкование, например известный рисунок на кости из пещеры Истюриц: мужчина, преследующий обнаженную женщину (*Guirand F.* Mythologie générale. P., 1935. P. 5).

шерсти опоссума или эуро и выбеленную глиной или белой корой эвкалипта, и старается попасться своей возлюбленной на глаза; перед надеванием туземец произносит над этой повязкой заклинание. Увидев человека в этом головном уборе, женщина должна неминуемо почувствовать к нему влечение и ночью прийти в его шалаш. Подобно этому туземец полуострова Газели (остров Новая Британия), когда он хочет добиться благосклонности своей возлюбленной, надевает особое украшение, которое должно магически подействовать на женщину. В этих простейших видах половой магии совершенно отчетливо видно ее происхождение из самой обычной житейской практики. Ведь надевание на себя разных украшений есть не что иное, как обычное ухаживание, которое наблюдается почти в таких же, но чисто инстинктивных формах у многих животных. В подобных полуинстинктивных действиях (молодого самца, ухаживающего за самкой) первоначально не было никакой магии. Эффект их был или мог быть вполне реальным; принарядившийся юноша действительно имел шансы покорить сердце предмета своих вожделений.

Где же здесь начинается момент магии? Он заключается первоначально лишь в субъективной интерпретации производимых действий. Действительный или ожидаемый эффект применяемых средств привлечения женщины вначале вообще не был предметом каких-либо размышлений. Но по мере развития человеческого сознания — в какую именно эпоху, нам пока трудно судить — этот эффект начал осознаваться как действие какой-то особой силы. В сознании австралийцев этот шаг уже сделан: надеваемая юношей аранда головная повязка действует на женщину не сама по себе, а лишь тогда, когда над ней предварительно произнесен заговор. Но вообще говоря, грань между инстинктивными приемами полового ухаживания и сознательно применяемыми средствами половой магии весьма мало ощутима. В приведенном выше примере, относящемся к полуострову Газели, наличие элементов магии совсем неочевидно, и, если бы не подтверждающее это прямое сообщение Паркинсона, очень добросовестного наблюдателя, едва ли можно было бы усмотреть магию в ношении молодым человеком украшений с целью понравиться девушке.

В других областях Меланезии приемы эротической магии более разнообразны, но столь же несложны.

Так, например, на островах Адмиралтейства применяются, по сообщению Паркинсона, следующие приемы привораживания женщины: прикосновение к ее телу заколдованной землей или охрой; разные жесты — высовывание языка, моргание, причмокивание, бросание в женщину мелкими камешками или кусочками дерева и т. д.[1] По-видимому, и здесь столь же нетрудно отыскать корни этих магических приемов — первоначально это были, по всей вероятности, лишь нехитрые способы привлечь внимание девушки известными жестами, звуками, прикосновением.

Несколько сложнее средства половой магии, применяемые у племени сулка (Новая Британия). Одно из подобных средств состоит в том, чтобы околдовать кокосовый орех и дать его незаметно съесть женщине; другой способ заключается в том, что человек натирается магическим снадобьем и во время праздника прикасается спиной к женщине; известен и более сложный способ: человек делает сигару из заколдованных листьев табака и просит родича женщины окурить ее этой сигарой, а потом остаток делит пополам и кладет половину в гнездо кусачих муравьев, а другую — в огонь. В последнем случае мы видим комбинированное применение двух типов магии: контактной и имитативной; но происхождение и этих, сравнительно более сложных, обрядов следует искать, очевидно, в том же направлении, как это намечено выше.

Социальная основа эротической магии достаточно ясна. Это та самая сфера половых отношений, которая вообще при родовом строе имела такое огромное значение для всей структуры общества. Исторически тут, видимо, важную роль сыграло господство обычаев группового брака, который, конечно, не исключал временных соединений людей в брачные пары. Область половых отношений уже тогда была одной из тех областей человеческой жизни, где больше всего простора для чувства таинственного и непонятного, но в то же время и привлекательного. Отношения между полами были древнейшей, «естественно выросшей» формой разделения труда. Немудрено, что уже простейшие действия, инстинктивно применяемые для привлечения лица противоположного пола, стали осознаваться как проявления какой-то загадочной силы. Отсюда — начало

[1] *Parkinson K.* 30 Jahre in der Südsee. S. 395—396.

развития эротических обрядов, в которых все больше и больше начинал выступать магический элемент и которые поэтому делались все сложнее.

У половой магии, однако, есть и другая сторона, сближающая ее с вредоносной магией. Это те обряды, цель которых — причинение магического вреда какому-нибудь лицу, обычно противоположного пола, и именно в половой области. Главными специалистами по части этого вида магии у центральноавстралийских племен считаются женщины, хотя последние вообще признаются в вопросах магии менее сильными. По представлениям аранда, женщины могут различными способами нанести вред половым органам мужчины. Для этого, например, женщина будто бы берет особые копьевидные семена одной из трав и, заговорив их при помощи специального заклинания, в удобный момент направляет и бросает их в сторону того мужчины, которому она хочет повредить; от этого человек испытывает болезненное воспаление половых органов. Подобные поверья очень характерны. В основе их лежат, вероятно, опять-таки реальные наблюдения: те или иные расстройства в половой сфере мужчины действительно происходят прямо или косвенно от женщин. Понятно, почему именно последние считаются специалистами в области повреждения половых органов. А если данное представление, основанное на реальных фактах, приняло форму магических верований, причина этого кроется в том, что сфера половых отношений издавна представлялась человеку областью таинственной и загадочной.

Это последнее обстоятельство уже привлекало не раз к себе внимание исследователей: некоторые из них (Фрейд и его школа), как уже говорилось, преувеличивали его значение и пытались свести всю область религии к тем социальным и психологическим корням, которые кроются в сфере половых отношений. Для буржуазной науки очень характерна вообще тенденция, опираясь на какой-нибудь верный сам по себе, но частный факт, пытаться строить на нем всеобъемлющую теорию. В действительности половое деление человечества и связанная с ним система отношений уже в эпоху общинно-родового строя составляли один из важных, но, конечно, далеко не единственный и отнюдь не главный источник развития религиозно-магических верований и обрядов.

Тем не менее обряды любовной магии известны едва ли не всем религиям земного шара, хотя, конечно, ни в одной из них они не занимают особо важного места.

Так, у папуасов киваи молодые люди постоянно употребляют магические снадобья для привлечения девушек (либо их матери делают это для подыскания им невест). Вот один из способов: молодой человек прикасается листом табака к своему лбу, щекам и подмышкам, а потом набивает этим табаком трубку и просит девушку раскурить ее для него. Другой способ: парень подмешивает в питье девушки (в кокосовое молоко) колдовскую траву, растерев ее предварительно между ладонями [1]. По сообщению Ландтмана, девушки меньше практикуют любовную магию, так как им никогда не грозит опасность остаться без жениха [2].

На Тробриандовых островах любовная магия тоже чаще практикуется мужчинами — и по тем же причинам. Молодой человек идет, например, к берегу моря, собирая по дороге листья определенных растений; пучок их он заворачивает в большой лист и произносит над ним заклинание, упоминая поочередно все части своего тела, которые он намеревается ими натереть. Потом он, искупавшись в море, открывает свой сверток и с ног до головы натирает кожу заговоренными листьями. Эти листья затем бросаются в море и опять с особым заклинанием, причем называется имя привораживаемой девушки. По объяснению самих островитян, «как волны гоняют листья и они движутся по морю туда и сюда, так и нутро девушки будет вздыматься». Если этот обряд не достигает цели, парень переходит к другим, более сильным средствам: например, дает девушке заговоренную пищу либо бетель, табак [3].

Семанги Малакки (племя джагаев) практикуют такой несложный прием любовной магии: «Мужчина, желающий приворожить к себе женщину, подсылает мальчика к своей возлюбленной во время сна, и тот

[1] *Landtman G.* The Kiwai Papuans of British New Guinea. L., 1927. P. 242. Ландтман описывает и другие способы, более наглядно эротические (Ibid. P. 241—242).

[2] Ibid. P. 241.

[3] *Malinowski B.* Sexual life savages in N.— W. Melanesia. L., 1929. P. 308—310.

смазывает ей любовной мазью грудь и лоб; женщина же подсылает к мужчине девочку» [1].

Немало описано приемов любовной магии и у народов Европы, в том числе у восточнославянских. Эти приемы обычно очень несложны: тут и передача полового влечения через пот, через голубиный жир, через иглу и нитку, через след привораживаемой женщины и пр., с непременным произнесением заговора.

В известном обширном труде Плосса и Бартельса «Женщина в естествознании и народоведении» описано большое количество магических любовных средств и заговоров, преимущественно у народов Европы [2].

Вообще приемы половой магии чрезвычайно однообразны и в большинстве случаев очень несложны всюду, начиная от самых отсталых и до высокоцивилизованных народов. Привораживания и отвораживания, присушки и отсушки, приворотные зелья и заговоры — весь этот нехитрый и немногочисленный инвентарь средств эротических обрядов в какой-нибудь дореволюционной русской деревне мало отличался от приемов, употребительных в Меланезии. Показателем прогресса здесь служит, пожалуй, лишь то, что у развитых народов функции половой магии попадают обычно в руки специалистов-знахарей (или чаще знахарок), тогда как у меланезийцев, например, эти приемы известны любому мужчине.

Поразительна устойчивость веры в силу любовной магии вплоть до наших дней. Она объясняется тем, что область половых отношений — одна из тех областей человеческой жизни, где собственный разум и воля человека нередко оказываются бессильными. Даже в среде европейской интеллигенции сохраняется вера в возможность как-то «приворожить» любимую женщину или любимого парня. Не случайно бытуют в русском языке (как и в других европейских языках) такие выражения, как «очаровать», «обворожить», «околдовать», означающие действие красивой женщины на мужчину. Эти глаголы, как и прилагательные «очаровательная», «обворожительная» и т. д., утратили сейчас подлинно магическое значение, но давно ли оно было им вполне присуще?

---

[1] *Шебеста П.* Среди карликов Малакки. Л., 1928. С. 37.

[2] *Ploss H., Bartels M.* Das Weid in der Natur und Völkerkunde 10-te Aufl. Leipzig, 1913. S. 658—678.

ПОЛОВОЙ ТОТЕМИЗМ

Как мы видим, происхождение обрядов половой магии и связанных с ними верований не представляет больших неясностей. Но на той же социально-психологической почве зародилась, по-видимому, и еще одна группа явлений, происхождение которой, однако, гораздо менее ясно. Это «половой тотемизм», существование которого отмечалось у очень немногих австралийских племен [1].

Сущность полового тотемизма состоит в том, что все мужчины данного племени верят в свое особое родство или близость с тем или иным видом животных или растений, а все женщины верят в такое же свое родство с каким-нибудь другим видом; чаще всего, по крайней мере в Австралии, половыми тотемами служили птицы или летучие мыши.

Половые тотемы подлежали такой же строгой табуации, как и общие групповые тотемы: их не убивали и не ели. Напротив, некоторые наблюдатели отмечали любопытный обычай: мужчины иногда нарочно убивали тотемическое животное женщин, чтобы поддразнить их, а женщины со своей стороны платили им тем же. На этой почве между мужчинами и женщинами происходили полушуточные, полусерьезные ссоры и драки. Например, у племени вотьобалук мужчины иногда убивали сову-козодоя (женский тотем) и хвастались этим перед женщинами, поддразнивая их. Тогда женщины в отместку убивали летучую мышь (мужской тотем) и несли ее, насаженную на конец палки, с торжеством и криками. Возникала потасовка, в которой мужчины действовали копьями и бумерангами, а женщины — своими землекопалками. Такие же стычки между мужчинами и женщинами происходили у племен турбал, та-та-ти и у группы племен озера Эйр. У аранда и лоритья мужчины иногда поддразнивали женщин, показывая им убитого голубя (женский тотем). У курнаи подобные столкновения из-за половых тотемов имели какую-то не совсем ясную связь с заключением брака; брачные пра-

---

[1] А именно у племен бидуелли, курнаи, кулин, вотьобалук, мукджаравент и других племен Виктории и бассейна реки Муррей; также у юалайи, вирадьюри, диери, аранда, ротитья, турбал и некоторых других. Всего известно около 20 упоминаний об этом явлении (*Vatter E.* Der australische Totemismus. S. 95—97 и др.).

вила курнаи были довольно стеснительны, и одним из средств для облегчения сговора молодой пары считался взаимный вызов путем умерщвления чужого тотема — птицы.

Происхождение полового тотемизма остается несколько неясным. Но во всяком случае несомненно, что в нем, а особенно в упомянутых обычаях находит свое проявление та же взаимная отчужденность полов, которая вытекала из древнейшей «естественно выросшей» формы разделения труда. Почему эта отчужденность полов приняла форму полового тотемизма, почему она выразилась в чувстве родства с тотемом своего пола и вражды к тотему другого пола? Очевидно, здесь действовали те же психологические условия, которые повлияли и на развитие обычных тотемических представлений, о чем говорилось в главе о тотемизме (гл. 1). Пример полового тотемизма только подтверждает еще раз правильность сделанного нами предположения о том, что тотемизм состоит вообще в перенесении на явления внешней природы (на животных и растения) каких-то чувств и представлений, происхождение которых коренится в условиях социальной жизни первобытной общины. На половые тотемы перенесены первобытные противоречия между полами, так же как на «фратриальные» и «клановые» тотемы перенесены противоречия между общинами.

Что суть полового тотемизма сводится к «противопоставлению полов» — это видели и буржуазные исследователи — Ф. Гребнер, В. Шмидт и др. Но Шмидт без всяких оснований считал половой тотемизм древнейшей формой тотемизма вообще [1]. Напротив, последователь того же направления Эрнст Фаттер недопустимо модернизировал это явление, видя в половом тотемизме «выражение начинающихся сдвигов (Verschiebung) во взаимоотношениях обоих полов, выражение борьбы мужской группы за господство (Vorherrschaft) и старания защитить свое положение» [2].

Если бы в этом была историческая роль полового тотемизма, он обнаруживался бы не у австралийцев,

[1] *Schmidt P. W.* Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme//Zeitschrift für Ethnologie. 1909. B. 41. S. 329—344; *Idem.* Ursprung der Gottesidee. B. I. S. 292—293. Подобный взгляд защищал в советской науке С. П. Толстов (см.: Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. С. 22—24).

[2] *Vatter E.* Der australische Totemismus. S 100—101.

а у народов, стоящих на значительно более высоком уровне общественного развития, скажем у меланезийцев, у народов Африки [1]. Та роль, которую Фаттер приписывал половому тотемизму, принадлежала в действительности мужским тайным союзам.

ПОЛОВОЕ ТАБУ

Значительно более сложной для понимания, чем все сказанное выше, представляется та группа религиозно-магических представлений, связанных с половой сферой, которую можно назвать вслед за Эрнстом Краули **половым табу**. Эта область явлений сложна уже одним тем, что ее, во-первых, очень трудно отграничить от других категорий табу и, во-вторых, не менее трудно определить роль в ней собственно религиозных (или религиозно-магических) представлений.

Как уже говорилось в начале главы, исследовавший данную группу поверий и обычаев Краули, собрав в своей книге множество фактов, приблизился в известной мере к верному пониманию их первичного корня: он заключается, по мнению Краули, в самом «факте половой дифференциации», порождающей в сознании первобытного человека безотчетное чувство опасения, осторожности в отношениях к противоположному полу. Однако взгляд Краули содержит в себе лишь первое приближение к решению проблемы, но отнюдь еще не самое решение. Ведь сам «факт половой дифференциации» есть факт чисто биологический, и, подобно другим биологическим явлениям, он обнаруживает себя в жизни людей не в непосредственной, а в социально, т. е. исторически, опосредствованной форме. Отсюда и историческая изменчивость обычаев типа «полового табу».

В категорию полового табу надо зачислить довольно разнообразные виды обычаев, запретов, суеверий, а может быть, и вполне здравых представлений и традиций; отнюдь не все они имеют отношение к религии. Сюда относятся: а) стыдливость в области половой сферы и ее отправлений, свойственная в той или иной мере всем людям, в особенности в отношении лиц противоположного пола; б) обычаи разобщения полов, известные в

[1] Однако в древнескандинавском мифе о происхождении мужчин от ясеня, а женщин от ольхи можно видеть далекий отголосок полового тотемизма.

разных формах и степенях всем без исключения народам; в) экзогамия, т. е. запрет брачно-половых отношений между лицами одного рода, фратрии и пр.; г) религиозное освящение брака; д) временное или полное запрещение всяких половых отношений для определенных лиц — ритуальное целомудрие, доходящее в некоторых случаях до кастрации и самокастрации; е) суеверные представления о «нечистоте» женщин, в особенности в некоторые моменты их половой жизни, и связанные с этим запреты женщине, особенно в эти моменты, прикасаться к орудиям промысла, хозяйственным предметам, скоту, входить в храм и пр.[1].

Возникает вопрос: какое место во всех перечисленных группах запретов и ограничений, так или иначе связанных с половой дифференциацией человечества, занимают религиозно-магические представления и все ли они вообще имеют какое-то отношение к религии?

Ответ на такой вопрос не так прост; но этот ответ должен помочь нам понять самый генезис того, что мы называем «эротические культы».

Совершенно ясно, что по своему происхождению все эти обычаи не имеют ни малейшего отношения ни к какой религии. Происхождение их надо искать либо в чисто биологических фактах, либо в социальных условиях, либо — что вернее — в сочетании того и другого[2]. Ведь только стоя на крайне идеалистической точке зрения, можно, подобно Дюркгейму, объяснять экзогамию суеверными тотемическими мотивами; только с церковной богословской точки зрения можно объяснить запрет нарушать супружескую верность или запрет

[1] К числу видов полового табу можно было бы отнести также широко распространенные у народов всех частей света обычаи «избегания» во взаимных отношениях между некоторыми родственниками и особенно свойственниками. Но в этой книге они не рассматриваются, во-первых, потому, что обычаи «избегания» чрезвычайно разнообразны и только некоторые из них, касающиеся лиц разного пола и приблизительно одного возраста, могут быть предположительно связаны с половым табу (см. об этом очень добросовестное исследование А. Н. Максимова «Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого» (Этнографическое обозрение. 1908. № 1—2), где собрано много фактов, однако вопрос не решен); во-вторых, потому, что к религиозно-магическим представлениям обычаи этого рода не имеют, за исключением очень немногих народов, никакого отношения.

[2] Вопрос о соотношении биологического и социального в брачно-половой сфере заслуживает особого рассмотрения, но к нашей основной теме непосредственно не относится.

прикасаться к женщине в момент ее «нечистоты» божьим повелением.

Но любой запрет, любое ограничение, будь они хоть чисто биологическими по своей природе и происхождению, получают в общественной среде обязательную социальную санкцию и тем самым становятся нормой общественной морали. А мораль в свою очередь в условиях доклассового общества да и позже, вплоть до эпохи капитализма, получает обычно религиозное освящение. Так и получается, что все виды полового табу — раньше или позже — попадают в сферу притяжения религии. Однако в неодинаковой степени.

Половая стыдливость, вырастающая первоначально из естественных, чисто биологических побуждений, по-видимому, меньше всего нуждалась в охране и подкреплении религиозной санкцией. Формы проявления ее у разных народов и в разные эпохи весьма неодинаковы, но это вызвано чисто историческими, социальными (или даже природными, климатическими и пр.) причинами, и религия тут ни при чем. Сравнительно редки, хотя все же засвидетельствованы, факты суеверного страха перед обнажением. Р. Бриффолт в своей книге «Матери» собрал некоторые примеры обычаев у отдельных народов защищать половые органы, особенно женские, магическими оберегами; но здесь дело идет чаще о татуировке или привеске амулетов, чем о закрывании одеждой. Он же, однако, приводит немало и отрицательных свидетельств по этому вопросу[1].

Религии классовых обществ хотя и санкционируют обычно соблюдение половой стыдливости, но не слишком настойчиво и скорее как вещь само собою разумеющуюся. Специальные религиозные предписания против ее нарушения редки. Из античной религиозной мифологии можно привести разве лишь два примера сверхъестественной кары за нарушение половой стыдливости: это миф об Актеоне, наказанном богиней Артемидой за то, что он, хотя и случайно, увидел ее обнаженной, и миф о Тирезии, наказанном за такой же проступок Афиной. По древнееврейскому религиозному мифу, первые люди не стыдились своей наготы, но начали ее скрывать тогда, когда съели запрещенный плод (Быт., 3:6—7). Логика этого рассказа неясна, но

[1] *Briffault R.* The Mothers. L., 1927. V. 3. P. 292—306; *Westermarck E.* The history of human marriage. L., 1921. V. 1. P. 535—538.

в нем ношение одежды отнюдь не рассматривается как божье повеление. Однако из других мест Библии видно, что обнажение осуждалось с религиозной точки зрения; например, это явствует из другого, столь же мало логичного рассказа книги Бытия: Ной проклял своего внука Ханаана за то, что отец последнего — второй сын Ноя — Хам увидел его, Ноя, пьяным и обнаженным; самого Хама при этом проклятие почему-то не коснулось (Быт., 9:18, 21—27)[1].

Из новых религий католицизм наиболее строго относится к нарушениям норм в этой области, придирчиво следит за женскими туалетами и пр. (в католические церкви не допускаются женщины, например, в платьях с короткими рукавами). Обычай закрывания лица женщинами в некоторых странах Ближнего Востока — гипертрофированное выражение стыдливости — санкционирован мусульманской религией.

Напротив, подчеркнутое разобщение полов в быту, выросшее на почве скорее хозяйственной, чем собственно биологической, на почве возрастно-полового разделения труда, видимо, с древнейших времен поступило под религиозную санкцию. Ведь уже у самых отсталых народов находим мы строгую ритуализацию разобщения полов, приуроченную к моменту наступления половой зрелости: так называемые возрастные инициации юношей и девушек. О системе возрастных инициаций, как таковой, у нас будет идти речь в особой главе (гл. 6); сейчас надо отметить только одну ее сторону: один из существенных моментов посвятительного ритуала (у австралийцев, папуасов, огнеземельцев, калифорнийцев и других народов) состоит в том, что мальчиков на длительное время изолируют от общества женщин и за это время преподают им строгие правила поведения с женщинами. При этом и изоляция, и преподавание правил половой морали санкционируются чисто религиозными идеями, ибо учредителем и блюстителем всех этих обрядов и правил считается высшее небесное существо, требующее от юношей неукоснительного соблюдения всех предписаний. Все связанное с посвящением юношей строго табуируется для женщин, под угрозой как реального, так и сверхъестественного наказания. С другой стороны, девушки в период полового созревания тоже подвергаются длительной ритуальной изоляции, особенно от мужского общества: подобные обычаи известны у очень многих отсталых народов. О них, впрочем, будет идти речь позже в другой связи.

Относительное разобщение полов в быту практикуется очень многими народами, если не всеми, хотя и в весьма разной степени; но религиозная сторона его не всегда заметна, а зачастую просто отсутствует. Например, у многих народов обычай запрещает мужчинам и женщинам совместно принимать пищу. У полинезийцев это связано с их широкой системой табу, носящей сакральный характер; в этой системе запрещение мужчинам обедать вместе с женщинами было одним из самых строгих. Недаром гавайский король-реформатор Камеамеа II, решившийся упразднить старую религию (1819 г.), начал с того, что резко нарушил этот освященный авторитетом богов запрет — вошел к своим женам и стал вместе с ними есть.

ЭКЗОГАМИЯ И ЭНДОГАМИЯ, ИХ СВЯЗЬ С РЕЛИГИЕЙ

Что касается экзогамного запрета, чрезвычайно широко, если не универсально распространенного и обычно очень строгого, то он по происхождению, конечно, не связан ни с какой религией[1], да и по своему бытованию у подавляющего большинства народов он с ней не связан. У отсталых народов нарушение экзогамии обычно наказывается сурово, даже беспощадно, но чаще всего без всякой религиозно-магической санкции. Например, у австралийцев нарушение экзогамии влекло за собой по меньшей мере изгнание навсегда из племени (что было почти равносильно смерти), а зачастую обоих виновных просто убивали. Нет никаких указаний на то, что нарушение экзогамного запрета

[1] Впрочем, своеобразная логика, если не формальная, то «историческая», в этом рассказе есть: Ханаан — легендарный или мифический эпоним-предок тех ханаанеев, против которых евреи вели истребительную многовековую войну и под конец покорили их и завоевали их страну. Надо было оправдать подобные жестокости как следствие древнего проклятия. Но к представлению о греховности наготы все это пришито белыми нитками.

[1] Вопреки чисто идеалистическому взгляду, например Э. Дюркгейма, который пытался объяснить экзогамию через тотемические верования (*Durkheim E.* La prohibition de l'inceste et ses origines//Année Sociologique. 1896—1897. I. P. 50—54).

(хотя введение этого запрета и приписывается обычно какому-нибудь сверхъестественному существу, культурному герою, небесному «отцу») связывалось с суеверными представлениями о магическом вреде для самих виновных или их соплеменников или о наказании со стороны высших сил, духов и пр. У других народов подобные представления засвидетельствованы тоже весьма редко [1].

Лишь в некоторых поздних религиях экзогамный запрет поставлен под охрану религиозной санкции. В еврейской Библии сам Ягве предписывает своему избранному народу: «Никто ни к какой родственнице по плоти не должен приближаться с тем, чтобы открыть наготу; я Господь» (Лев., 18:6). Это — религиозный запрет кровосмешения, разновидность экзогамного запрета. Христианская религия унаследовала этот запрет, и каноническое правило церкви запрещает браки родственников до четвертого колена. Таким образом, только на поздних исторических стадиях и только в некоторых религиях экзогамный запрет получает сверхъестественную санкцию.

Кстати, следует упомянуть о религиозной санкции эндогамии. Это явление, на ранних ступенях развития человеческого общества вообще неизвестное, возникло лишь в связи с далеко зашедшей внутренней дифференциацией общин, которая приняла местами форму кастового строя. Запрет браков между кастами выражен наиболее резко в Индии, и как раз там ярко проявилась религиозная санкция этого запрета: нарушение кастовой эндогамии рассматривается как религиозное преступление, и оно влечет за собой сверхъестественную кару.

Эндогамный запрет по отношению к чужеплеменникам присущ тоже лишь некоторым классовым обществам, и там, где он есть, он санкционируется национальными и государственными религиями, которые закрепляют и усиливают взаимную разобщенность и замкнутость этнических общностей — народов: поклонники иноплеменных богов суть нечистые, «язычники» и пр., и с ними брачные связи недопустимы. Такой взгляд

[1] Э. Вестермарк в своей книге о «Происхождении и развитии моральных идей» приводит в этой связи примеры только алеутов, кафров Наталя, батаков и жителей острова Галела в Индонезии (*Westermarck E.* The origin and development of the moral ideas. L., 1917. V. 2. P. 375—376).

свойствен, правда, не всем религиям древних государств, а только наиболее ригористичным из них. Больше всех отличается фанатично-враждебным отношением к межплеменным бракам иудейская религия, особенно в эпоху Второго храма, когда при правителе Иудеи Неемии были строго запрещены все браки иудеев с людьми других языков и религий, «и отделилось семя Израилево от всех инородных» (Неемия, 9:2). Этот запрет не раз повторяется на страницах Библии.

Христианская церковь не запрещает браков с иноверцами, но не одобряет их, и в некоторых странах подобное неодобрение приводит уже к чисто конфессиональной (вероисповедной) эндогамии. В странах смешанного вероисповедного состава населения, например в Германии, чрезвычайно редки случаи браков между католиками и протестантами, а если они и бывают, то влекут за собой церковный и общественный бойкот.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОСВЯЩЕНИЕ БРАКА

Один из самых распространенных и обычных видов полового табу связан с заключением брака, в особенности моногамного. Половая сторона брака состоит в том, что с момента его заключения половые отношения считаются допустимыми только между состоящими в этом браке лицами, при принципиальном исключении любого третьего лица; нарушение этого принципа, как правило, осуждается (более или менее строго) общественной средой. Расторжение брака (развод) есть с этой точки зрения снятие указанного запрета, т. е. возвращение свободы поведения для обоих партнеров.

В чем же роль религии в этом виде полового табу? На ранних ступенях развития она очень невелика. У наиболее отсталых народов, как австралийцы, кубу, ведда и др., заключение и расторжение брака обычно не сопровождаются никакими обрядами, и здесь нет ровно ничего религиозного. Точно так же и нарушение супружеской верности не рассматривается как религиозное преступление, «грех», не влечет за собой никакой сверхъестественной санкции: это личное дело самих заинтересованных сторон, и оскорбленный муж может, если хочет, сам свести счеты с любовником жены, может выместить свою обиду и на ней,— это никого не касается.

Но по мере общественного развития, по мере укрепления индивидуального брака заключение его ознаменовывается все более усложняющимся ритуалом: «свадебными обрядами». Они тем сложнее и разнообразнее, чем сложнее и развитее общественная структура и культурный уклад данного народа. Свадебные церемонии европейских народов, описанные многократно в этнографической литературе, достигают нередко необычайной торжественности и состоят из множества разнообразных обрядов. И хотя далеко не все они имеют отношение к религии и магии (некоторые этнографы [1] напрасно старались свести почти все свадебные обряды и обычаи к магическим актам), бесспорно, что многие из свадебных ритуалов получили, каково бы ни было их первоначальное происхождение, магическое и религиозное значение. Таковы, например, широко распространенные обряды для предохранения невесты и жениха от магического вреда и всяких злых сил, для магического содействия плодородию — деторождению, для приобщения невесты к родовому культу жениха, для вступления ее под покровительство его домашних и родовых божеств.

Религиозные системы классовых обществ все более властно вмешиваются и в эту область человеческих отношений. Иудаизм уже в эпоху Второго храма, если не раньше, рассматривал брак (моногамный или полигамный) как божье установление, а нарушение его — как нарушение заповеди бога. «Не прелюбодействуй»,— гласит 7-я заповедь Ягве (Исх., 20:14). «Не желай жены ближнего твоего»,— говорится в 10-й заповеди (Исх., 20:17). За нарушение заповеди грозило жестокое наказание, предписанное богом: «Если кто будет прелюбодействовать с женою замужнею... да будут преданы смерти прелюбодей и прелюбодейка» (Лев., 20:10). У греков и римлян религиозное освящение брака было чрезвычайно важным делом; исследовавший их брачные обычаи Фюстель де Куланж пришел на этом основании к парадоксальному, но характерному для буржуазной идеалистической науки выводу, что именно в религии надо искать корень и происхождение древнего брака и семьи [2].

[1] См.: *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности//Сб. Музея антропологии и этнографии. 1927. Т. VIII.

[2] См.: *Куланж Фюстель де.* Древняя гражданская община. М., 1903. С. 2—3, 30, 35—37 и др.

Христианская религия ничуть не ослабила религиозную охрану моногамного брака, а полигамию осудила. Мало того: в христианстве — католицизме и православии — брак превратился в одно из семи «таинств» [1]; и хотя протестанты считают брак не таинством, а лишь обрядом, но и для них, как для православных и католиков, церковное венчание представляется необходимым условием, без которого брачно-половая связь считается незаконной и греховной [2]. Этот взгляд отразился, между прочим, во французской поговорке: «les mariages se font dans les cieux» («браки заключаются на небесах»).

Однако у некоторых европейских народов, например у восточных славян, церковному освящению брака придавалось меньше значения, чем выполнению чисто народных традиционных свадебных обрядов.

Религиозное освящение брака получало свое характерное мифологическое отражение: появились мифологические образы супружеских божественных пар. В мифологиях отсталых народов есть лишь зародыши подобных представлений: например, у племен Виктории (юго-восточная Австралия) небесное существо Бунджил имеет двух жен — черных лебедей, по две жены имеется у Дарамулуна, у Нуррундере; у Байаме имеется одна или две жены. У небесного существа Пулуга на Андаманских островах есть жена, созданная им самим, и т. д.

В подобных туманных мифологических представлениях отражается просто естественное убеждение примитивного человека, что у каждого мужчины должна быть жена, а у влиятельного, сильного мужчины — по меньшей мере две жены; впрочем, это убеждение могло сложиться тоже в определенных социальных условиях — при наличии уже установившегося парного брака.

[1] «Брак есть несомненно установление божие,— учит православная церковь,— есть закон, положенный творцом в самом устройстве человека и потом утвержденный и раскрытый в сверхъестественном откровении» (*Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 476). «Таинство» же брака есть «такое священнодействие, в котором лицам брачущимся по объявлении ими перед церковью обета взаимной супружеской верности, преподается свыше, через благословение священнослужителя, божественная благодать, освящающая их брачный союз...» (Там же. С. 478).

[2] «Существующие позитивные религии ограничиваются тем, что дают высшее освящение государственному регулированию половой любви, то есть законодательству о браке»,— писал Энгельс (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 292).

Но в них нет еще никакой эротики, и в религиозных верованиях подобные представления не играют никакой роли; ведь и культа этих божественных супружеских пар совершенно нет.

Но в религиозно-мифологических системах более развитых народов супружеские отношения между богами приобретают совсем иной, гораздо более важный идеологический смысл. В древнегреческой мифологии мужские и женские образы богов, первоначально совершенно независимые друг от друга, оказались с течением времени связаны в пары. В частности, фессалийский и критский Зевс, ставший главным богом, сделался мужем микенско-аргосской Геры, и этот факт имел очень глубокий смысл. Правда, у Зевса были и другие мифологические жены и наложницы — богини и смертные женщины: Леда, Семела, Даная, Европа, Ио, Алкмена и др., от которых рождалось потомство. Но рассказы об этих побочных связях Зевса были лишь искусственными мифологическими спекуляциями, имевшими целью в значительной мере обосновать божественное происхождение знатных аристократических родов через их родоначальников, полубожественных героев, потомков Зевса; брак же Зевса с Герой имел особо важное религиозное значение: Гера стала рассматриваться как покровительница браков и замужних женщин, помощница в деторождении, а ее бракосочетание с Зевсом сделалось предметом особого культа: в Афинах ежегодно справляли религиозный праздник в честь этого «священного брака». Это происходило в месяце гамелионе (январь—февраль), когда как раз совершалось наибольшее количество браков, откуда и самое название месяца[1]; понятно, что именно к этому времени мифология и приурочила священный брак Зевса и Геры.

Еще глубже проникла идея божественного брака в религиозно-мифологические системы древневосточных народов, но она слилась в них с идеей оплодотворения земли солнцем и водой, т. е. влилась в комплекс идей, земледельческого культа (см. гл. 15). У египтян Осирис и Исида — мистическая супружеская пара (одновременно брат и сестра); у вавилонян Таммуз и Иштар, у сирийцев — Адонис и Астарта, у фригийцев — Аттис и Кибела, и пр. — все подобные религиозно-мифологические представления, в которых олицетворялись прежде всего природные силы оплодотворения земли, в то же время отражали и представление о союзе женщины и мужчины как о некоем не просто физическом соединении, но о глубоком слиянии двух начал. Прямо или косвенно отразился здесь институт уже окрепшего индивидуального брака. В Индии, где в древневедический период еще отсутствовали подобного рода представления (в «Ведах» даже почти нет женских образов божеств), впоследствии, может быть, в связи с развитием земледельческого хозяйства на месте скотоводческого и с общим усложнением жизни, у каждого бога появилось свое женское дополнение, своя божественная супруга, своя *шакти* — олицетворение мистического женского начала: у Вишну — его супруга Лакшми, у Шивы — Дурга-Кали и пр.[1] В этом опять-таки сказалось развитие взгляда на брак, как на установленный богами институт, т. е. сказалось вторжение религии в область брачных отношений.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОСВЯЩЕНИЕ ЦЕЛОМУДРИЯ И АСКЕТИЗМА

Все рассмотренные до сих пор виды ограничений и запретов в брачно-половой области, санкционируемые религией, имели либо стихийно-инстинктивное, либо преднамеренное и рассудочное происхождение, но ни в том ни в другом случае не вызывались никакими суеверными побуждениями: религиозная санкция привнесена в них позже, да и то далеко не везде. Напротив, обычаи, предписывающие полное воздержание в половой сфере, временное или постоянное, т. е. половой аскетизм, обязательное целомудрие и пр., связаны с религиозно-магическими представлениями с самых первых своих шагов.

Подавление естественного полового влечения, запреты половых отношений известны у всех народов, начиная

[1] См.: *Латышев В. В.* Очерк греческих древностей. Ч. 2. С. 108, 140—141. Латышев приводит мнение Моммсена, что в Аттике как раз в это время года справлялся праздник выжимания винограда. Но это сомнительно: выжимание винограда происходит не в январе, а осенью. Быть может, праздником ознаменовывалось первое вкушение молодого вина.

[1] Л. Я. Штернберг, уделивший большое внимание культу шакти, дает ему, однако, совсем другое объяснение в духе своей теории «полового избранничества» (см.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 160—165 и др.).

с самых «первобытных». Но на ранних стадиях развития все эти запреты временные. Таково, например, предписание полового воздержания для охотника перед промыслом, для воина — перед походом, иногда для земледельца — перед посевом; таково требование длительного воздержания от половой жизни для посвящаемых юношей, для кандидатов в знахари, колдуны, шаманы.

Требование временного полового воздержания могло иметь рациональные корни. Так как половые сношения иногда ведут к ощутительной временной физической слабости, то понятно побуждение воина, охотника, рыбака воздерживаться от них перед началом своего дела. Для посвящаемого юноши половое воздержание составляло часть системы физической и моральной тренировки и муштровки. Но к этим «разумным», так сказать, мотивам воздержания примешался, как это часто бывает, суеверный запрет, примешалась суеверная санкция. Отраженным воздействием суеверных представлений можно объяснить то, что, например, по обычаям некоторых народов женщины должны соблюдать половое воздержание во время отсутствия мужей, ушедших на охоту или на войну.

Что касается предписания полового целомудрия, «пожизненного» религиозно-полового аскетизма, то он встречается в обычаях только тех народов, у которых уже произошел раскол общества на классы и в связи с этим выделились профессиональные служители культа — жрецы. Но и здесь это редкое явление. В брахманизме — индуизме аскетическое целомудрие считалось обязательным для брахмана во вторую половину его жизни. В классической Греции жрецы и жрицы некоторых храмов должны были соблюдать целомудрие. В Риме таковое требовалось особенно от жриц богини Весты — весталок. Гуннар Ландтман в своей книге об истории жречества правильно рассматривает подобные ограничения как одно из средств, подчеркивающих выделение жречества в обособленную социальную группу[1].

Наиболее законченного развития достиг принцип религиозно-полового аскетизма в монашестве, практикующемся в таких религиях, как христианство, ислам, буддизм, частью в китайском даосизме. В католической церкви требование безбрачия распространяется вообще на все духовенство. Наконец, уродливую форму принял тот

[1] *Landtman G.* The origin of priesthood. P. 155.

же принцип религиозного полового аскетизма в практике самооскопления, известной в некоторых древневосточных культах — в культе Аттиса и Кибелы фригийских, в культе Иштар вавилонской и др., наконец, в христианской секте скопцов. Это наиболее последовательная, доведенная до дикого изуверства форма полового табу.

Во всех подобных явлениях движущей силой выступает уже чисто религиозный мотив: стремление угодить божеству при помощи жесточайшей жертвы либо представление о греховности половой жизни как таковой, связанное с общей идеей греховности материального мира. То и другое — явления, свойственные лишь поздним стадиям развития религии, отражающим далеко зашедшие классовые противоречия.

СУЕВЕРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «НЕЧИСТОТЕ» ЖЕНЩИНЫ

Нам осталось коснуться еще одного вида полового табу: суеверного представления о «нечистоте» женщины. Корни этого представления, сыгравшего столь зловещую роль в истории человечества, кроются в глубокой древности и сами по себе, как это обычно и бывает, не связаны ни с какой религией, ни с какой магией. Думается, что этих корней два.

Первый из них — чисто биологический. Организм женщины переживает моменты, когда он требует половой неприкосновенности: это период месячных очищений и послеродовой период. Естественно, что у всех народов существует чисто стихийное, биологически обоснованное убеждение, что в эти моменты мужчина не должен общаться с женщиной. Отсюда инстинктивное отвращение к менструальной крови.

Второй корень — социальный, он связан с половозрастным разделением труда. По мере его развития — еще в рамках первобытного охотничье-собирательного хозяйства — стихийно складывалось представление, известное опять-таки всем народам, что мужчине непригоже заниматься женскими делами и наоборот. Женщины обычно не принимают участия в охоте (кроме массовой облавной охоты), в морском промысле (кроме единичных случаев, например у тасманийцев, частью огнеземельцев), а мужчины пренебрегают разыскиванием растительной пищи.

И вот на этой двойственной почве, первоначально здоровой, оправданной и биологически и исторически условиями материального производства, выросли со временем ядовитые цветы: представление о «нечистоте» женщины, как таковой, и унизительные для женщины ритуальные ограничения и запреты. Это понятие «нечистоты» — уже не физической, не материальной, а ритуальной, религиозной. Само соприкосновение с женщиной, особенно в определенные моменты, грозит магической опасностью, вредит промыслу; присутствие женщины оскверняет святость некоторых наиболее священных мест.

Причины появления этих ядовитых цветов, этого надругательства над человеческим достоинством женщины, над женской природой надо, видимо, искать в социальных явлениях: в том переходе от материнского права к отцовскому, который составлял часть общего процесса разложения общинно-родового строя и который ознаменовался в конечном счете «всемирно историческим поражением женского пола», как назвал его Энгельс.

У австралийцев и у других племен, находившихся еще в условиях доклассового строя, разобщение полов было, но оно вовсе не означало ритуального унижения женщины; наступление половой зрелости девушки ознаменовывалось лишь несложным обрядом и отнюдь не вело к длительной и тягостной изоляции: женщины и подростки не допускались к тотемическим церемониям, но и мужчины не участвовали в женских обрядах. А уже у меланезийцев, где мы воочию видим развернувшуюся борьбу отцовского права с материнским, представление о «нечистоте» женщин очень заметно, но опять не везде. Если на Тробриандовых островах женщины пользуются еще полной свободой и равноправием, там нет унизительных для женщин обычаев изоляции и связанных с этим понятий, то на соседнем острове Новая Ирландия материнское право потерпело уже существенный урон, и там наблюдались почти террористические методы подавления свободы женщин: девушек, достигших половой зрелости, сажали в маленькие темные и душные клетки, где они должны были безвыходно сидеть в течение четырех-пяти лет. Наблюдатель, сообщающий об этом диком обычае, рассказывает, что он сам с трудом мог выдержать несколько минут, просунув голову внутрь этой душной и жаркой клетушки. Подобные обычаи, конечно не везде столь изуверские, отмечены и в некоторых других местах Меланезии. В Полинезии ритуальные ограничения, лежавшие на женщинах, вплетались в сложную систему табу. Для женщин были табуированы (правда, не везде и не одинаково) некоторые виды пищи, например свиное мясо, употребление кавы, вход в святилище и в жилище вождей и знати, кое-где женщины не могли входить в лодку, ходить по некоторым дорогам и пр.[1] Что касается общего почти всей Океании обычая раздельной еды мужчин и женщин, он относится больше к обычаям разобщения полов (см. выше.).

Однако у народов Океании представления о «нечистоте» женщин и связанные с ними ритуальные запреты не получили еще особого развития. У народов арктического Севера они выражены гораздо сильнее, хотя опять не у всех. Таких запретов не было у чукчей, коряков, ительменов, где наиболее сохранились остатки материнского рода: у этих народов женщины пользовались даже привилегированным положением в обрядовой жизни. Но например, у ненцев, у которых следы материнского рода почти изгладились, ритуальные ограничения, лежавшие на женщинах, были очень строги и их сопровождала идея «нечистоты» женщины: женщина не могла прикасаться к промысловому инвентарю, перешагивать через него, не могла прикасаться к нарте, на которой перевозили священные изображения, не могла обходить кругом чума, не могла употреблять некоторых видов пищи — мяса медведя, осетра, щуки, головы оленя и др. У некоторых народов Сибири, например на нижнем Амуре, был обычай удалять женщину на время месячных очищений и на время родов в особый холодный шалаш, где она оставалась без всякой помощи. Такой же обычай известен и у некоторых других народов, например у горцев Кавказа — хевсуров, пшавов, тушин и др.[2]

Подобные обычаи ритуальной изоляции женщин связаны с широко распространенным суеверным убеждением, что женщина во время ее периодической «нечистоты», особенно при первом ее появлении, может причинить магический вред окружающим. В Индонезии есть

[1] *Lehmann F.* Die polynesischen Tabusitten. S. 160—169.

[2] В книге Плосса и Бартельса приведено много фактов ритуальной изоляции девушек при наступлении половой зрелости; сроки изоляции весьма неодинаковы у разных народов: от нескольких дней до нескольких месяцев и даже лет (*Ploss H., Bartels M.* Das Weib in der Natur und Völkerkunde. S. 472—479); еще больше подобных фактов со всех частей света собрал Д. Фрэзер (*Frazer Z. G.* Balder the beautiful. L., 1913. V. I. P. 22—70).

поверье, что мужчина даже при случайном приближении к ней может потерять свою силу, не будет побеждать врагов на войне. Эскимосы Берингова пролива верят, что мужчина от этой же причины может потерять охотничье счастье. Жители Уганды верят, что менструирующая женщина может одним прикосновением нанести болезнь на своего мужа, а если прикоснется к его оружию — он будет убит в первом же бою. У индейского племени гуайкири (река Ориноко) есть даже поверье, что женщина в этом состоянии может вызвать засуху.

Остатки такого суеверно опасливого отношения к женщинам сохранились и у народов Европы: известно, например, предубеждение рыбаков против присутствия женщины в лодке во время промысла — это дурно-де влияет на улов рыбы; подобное же предубеждение есть у шахтеров, из суеверных мотивов не позволяющих женщинам спускаться в шахту.

В религиях классовых обществ — в связи с сохранением в них отраженных пережитков патриархального уклада — взгляд на женщину как на неполноценное и нечистое существо порой очень резко выражен. Женщина была отстранена от участия в семейно-родовом культе в античных религиях.

Древнееврейская религия настойчиво подчеркивает подчиненность женщины. По библейскому мифу, первая женщина сотворена богом из ребра первого мужчины, сотворена как «помощница» ему. Религиозный закон евреев строго устанавливал сроки ритуальной «нечистоты» женщины: например, после рождения мальчика женщина «нечиста» в течение 33 дней, а после рождения девочки — 66 дней; в это время она «ни к чему священному не должна прикасаться и к святилищу не должна приходить, пока не исполнятся дни очищения ее» (Лев. 12 : 1—5).

Христианство унаследовало этот взгляд на неполноценность и «нечистоту» женщины. В Первом послании к коринфянам подчеркивается подчиненность женщины: «ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор. 11 : 8—9). Священник читает «очистительную молитву» над роженицей. Женщина не может входить в алтарь православного храма, чтобы не «осквернить» находящиеся там священные предметы. В представлении христианских фанатиков-аскетов женщина есть «сосуд дьявольский». В мусульманской религии подобный унизительный

взгляд на женщину еще заметнее. Женщины не должны молиться Аллаху, за них это делают их отцы или мужья. Женщина не может входить в мечеть. В рай Мухаммеда женщины если и допускаются, то только в качестве услаждения для праведников-мужчин. Даже буддистская религия — с ее сравнительно мягким воззрением на все живые существа — все же не избежала высокомерного взгляда на женщину как на нечто опасное: есть, например, предание об одном разговоре Будды с его учениками, где он предостерегает их даже от вида женщины и от разговора с нею.

ВЕРА В ПОЛОВУЮ СВЯЗЬ ЧЕЛОВЕКА СО СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫМИ СУЩЕСТВАМИ

Выясняя истоки эротических культов, мы должны обратить внимание помимо рассмотренных уже явлений половой магии, половых запретов, религиозного освящения брака еще на одну категорию верований, коренящуюся тоже в глубоко архаических представлениях и в конечном счете — в архаических формах общественной жизни. Речь идет о вере в половые связи между человеком и сверхъестественными существами.

Напомню еще раз теорию Л. Я. Штернберга относительно «полового избранничества», уже упоминавшуюся в начале этой главы. При всей идеалистичности и однобокости этой теории в основе ее лежат все-таки реальные факты, и к этим фактам нам надо теперь присмотреться.

У многих народов есть вера в возможность для человека вступать в половое общение с духами и богами. Эти духи должны быть, разумеется, существами противоположного пола, чем данный человек[1]. Штернберг собрал много таких поверий у народов Сибири[2]; они касаются специально шаманов; дух-покровитель шамана считается зачастую его «небесной женой», а у ша-

[1] Я оставляю пока в стороне немногочисленные факты «религиозного гомосексуализма», связанного, несомненно, с бытовым и психологическим гомосексуализмом. Эти факты требуют особого исследования. Я оставляю вместе с тем без рассмотрения и близкие к этому явления бытового и религиозного травестизма.

[2] См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 143—158.

манки — ее «небесным мужем», с этим своим сверхъестественным супругом шаман (шаманка) живет в постоянной, длительной половой связи. Подобные поверья известны особенно у нанайцев, отчасти, может быть, у якутов, у шорцев, у юкагиров и некоторых других.

У народов йоруба и восточных эве (Западная Африка) существует вера в эротическое божество Легба, которое представляется существом то мужского, то женского пола; оно внушает людям половое влечение; эротические сновидения приписываются этому божеству, которое может вступать в половое общение с женщинами и с мужчинами во время их сна. Жители острова Ару в Индонезии боятся злого духа Бойтая, который живет в лесу и может вступать в общение с женщиной, принимая образ ее мужа; отсюда у женщин происходят некоторые половые расстройства; подобное верование известно на островке Ветара; на островах Амбойна и Улиасер есть поверье, что духи мужского и женского пола могут общаться с женщинами и мужчинами, заманивая их в лес; но от общения с ними человеку грозит смерть.

Каковы же корни этого, видимо древнего, представления о половой связи человека с духом? На вопрос этот ответить нелегко. Штернберг видел такие корни, как уже говорилось, в «эротических сновидениях». Надо думать, что они действительно сыграли тут свою роль. Но, конечно, неосновную. Ведь эротические сновидения бывают у всех людей, по крайней мере в известном возрасте, однако поверье о половой связи с духами отмечалось далеко не у всех народов.

Тот же Штернберг обратил внимание на связь между верой в половое общение с божеством (духом) и так называемым культом близнецов, т. е. суеверным страхом или суеверным почитанием близнецов: у многих народов рождение двойни рассматривается как результат как бы двойной беременности матери: одного ребенка она зачала от человека (мужа), другого — от духа или бога. Отсюда и мифологическое представление (распространенное во многих религиях) о божественных близнецах, причем в некоторых мифах, например в греческих мифах о Диоскурах, один из братьев-близнецов рисуется как смертный, другой — бессмертный. Связь между верой в половое общение женщины с божеством и «культом близнецов», очевидно, существует, но она скорее обратная той, какую предполагал Штернберг: не вера в половую связь с богом (духом) была причиной культа близнецов, а, наоборот, суеверный страх перед рождением двойни — как и перед всяким необычным и непонятным явлением — породил веру (или содействовал ее появлению) в то, что один из близнецов рожден от сверхъестественного зачатия, что отец его — сверхъестественное существо, дух или бог[1]. Но вообще для объяснения того или иного верования мало ссылаться на психологические или физиологические его условия: надо найти, и это самое важное, его исторические причины.

Это было бы, конечно, гораздо легче сделать, если бы мы полнее и глубже знали конкретные обстоятельства жизни каждого данного народа; по тем же отрывочным сведениям, какие у нас обычно имеются, судить об исторических условиях зарождения тех или иных верований бывает трудно. В данном случае можно высказать только некоторые общие соображения. В частности, в зарождении идеи половой близости с духами могли сказаться какие-то отголоски древнего тотемического верования о сверхъестественной связи людей с животными — реальными и мифическими, в том числе и о возможности половой связи с ними. Но непосредственный источник веры в половое общение отдельных людей с духами надо искать, конечно, в каких-то реальных, притом социальных, явлениях. В каких же именно?

Одно из проявлений распада родового строя состояло в том, что отдельные члены общины начали более обособляться из среды остальных: опытные охотники, особо храбрые и сильные воины, знахари-врачеватели, люди, обладавшие особой наблюдательностью в отношении предсказания погоды («делатели дождя»), и пр. В том числе выделялись и люди, мужчины и женщины, отличавшиеся какими-то особенностями в половой жизни. Ко всем таким людям, в том числе и к последней категории, у окружающих создавалось суеверно-боязливое или суеверно-почтительное отношение, принимавшее форму суеверных идей. Человеку приписывали — и он сам себе приписывал — те или иные таинственные

[1] Я здесь лишь вскользь касаюсь сложной проблемы культа близнецов, связи его с «близнечной» мифологией и пр. Этот вопрос, имеющий свою литературу, заслуживает специального рассмотрения. См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 86—92; *Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. С. 143—149 и др.

способности; в данном случае в отношении людей с теми или иными половыми аномалиями — способность общаться с духовной, невидимой «женой» или «мужем». Подобные суеверные идеи и чувства действительно близки тем, которые вообще окружают шамана или шаманку (об этом см. гл. 10), и тут Штернберг прав; немудрено, что именно шаманам зачастую присваиваются такие небесные «жены» и «мужья». Но и для шаманов подобная идея половой связи с духами является, вопреки Штернбергу, только одной из сторон их обособленного положения в обществе, и далеко не самой существенной стороной[1].

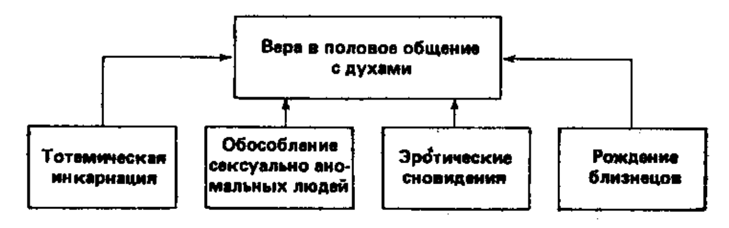
Если подвести теперь итоги изложенным соображениям о корнях веры в половое общение с духом-божеством, мы видим у этой веры четыре истока, перечисляя их приблизительно в порядке убывающей важности: 1) выделение в общине лиц с половыми аномалиями; 2) эротические сновидения; 3) рождение близнецов и суеверное отношение к ним; 4) реминисценции древнего тотемического представления об инкарнации (внеполовой беременности)[2].

Каждый из указанных корней самостоятелен, они между собой никак не связаны. Но каждый из них мог внести свою долю в развитие веры в половое общение с духами; вернее всего, что именно совокупность их действительно породила интересующее нас верование.

Вера в половую связь с духом или божеством, коренящаяся в последнем счете в условиях жизни общинно-родового строя и в свойственном ему мировоззрении, сохраняется, однако, и в классовых религиях, где она

[1] На более поздних стадиях общественного развития, в том числе и в древних классовых обществах, не раз отмечались обычаи, согласно которым жрица (либо женщина царского рода) считалась супругой бога. Этого «бога» на практике иногда замещает жрец, либо какой-нибудь чужестранец. Отсюда и обычай храмовой проституции в Древней Вавилонии и некоторых других странах (см.: *Briffault R.* The Mothers. V. 3. P. 210—217, 226—231).

[2] Сказанное можно наглядно изобразить схемой:



приобретает, конечно, совсем иное качество, иной идеологический смысл. В античных религиозно-мифологических представлениях эта вера крепко держалась: не только в архаических греческих мифах рассказывалось о многочисленных связях Зевса со смертными женщинами, о таких же связях Аполлона (Круса, Дия, Родопа, Каллиопа, Гипермнестра и др.), но и в позднейший рационалистический период кто-то верил, что Платон — сын Аполлона, общавшегося с его матерью Периктионой, что Александр Македонский родился от связи его матери Олимпии со змеей. И не только у греков, а даже у трезвых и практичных римлян, не склонных к особому мистицизму, были в ходу предания о происхождении их предков от связи людей с богами: основатели Рима братья Ромул и Рем были рождены, согласно легенде, весталкой Реей-Сильвией от бога Марса; легендарный прапредок римлян Эней был сыном Анхиса и богини Венеры; сам Юлий Цезарь выводил свой род от того же Энея и через него от Венеры.

Но все эти античные, особенно позднеантичные, представления имели уже совсем иной смысл, чем наивно-эротические поверья отсталых народов о сожительстве людей с духами: это были теперь просто генеалогические легенды, сочинявшиеся, чтобы возвеличить тот или иной аристократический род либо даже целый народ (римлян), показать их «божественное» происхождение. Совершенно правильно заметил профессор А. Ф. Лосев по поводу таких мифов (правда имея в виду только часть их), что этот тип их «почти совсем не содержит в себе никаких элементов эротики и является всего-навсего только результатом той или иной политической комбинации тех племен и городов, которые хотели иметь Аполлона своим родоначальником»[1].

Однако находились люди, которые верили, что не только их отдаленные предки, но и они сами могут вступать в сожительство с богами. Интересный рассказ по этому поводу передает Иосиф Флавий: в правление Тиберия (около 30 г. н. э.) один богатый и знатный римский юноша влюбился в замужнюю женщину, тоже знатную и богатую; не будучи в состоянии склонить ее к прямой супружеской измене, он прибег к хитрости и убедил ее (через третьих лиц), что сам бог Анубис воспылал к ней страстью; верующая женщина поддалась на

[1] *Лосев А. Ф.* Античная мифология. М., 1957. С. 372.

обман и провела ночь в храме Исиды, где ее поклонник, подкупив жрецов, и явился к ней под видом бога Анубиса; обманутая женщина сама потом все рассказала мужу и хвалилась, что ее ласкал сам бог [1].

С победой христианства вышли из обращения мифы о браках между людьми и богами; но зато необычайно размножились рассказы и поверья о половых связях людей со злыми духами-демонами. Представления об инкубах и суккубах (демонах мужского и женского пола, общающихся по ночам с людьми) энергично культивировались христианской церковью. Свое наиболее отвратительное выражение получили эти представления в инквизиционных процессах о ведьмах в позднее средневековье, когда католическая церковь, ведя террористическую политику преследования «еретиков» — а под видом их всех свободомыслящих,— разработала целую богословскую теорию о половых сношениях женщин с дьяволом.

Это изуверское «учение» подробно изложено в гнусной книге «Молот ведьм» (1487): из-за него погибали на кострах и в застенках инквизиции многие тысячи невинных людей, особенно женщин.

КУЛЬТЫ БОЖЕСТВ ЛЮБВИ

Наиболее развитую форму верований и обрядов, выросших на основе взаимоотношений полов, составляют так называемые эротические культы — культы богов и богинь любви и брака, таких, как Афродита и Эрот у греков, Венера и Купидон у римлян позднего периода.

Образы этих божеств и культ их — явление вообще позднее, но они в какой-то мере связаны генетически с древней половой магией и имеют, следовательно, ту же в конечном счете реальную основу. Рождение образов этих божеств можно, вообще говоря, представлять себе примерно так же, как это мы видели по отношению к образам злых духов: они — мифологические заместители живых людей, которые первоначально фигурировали как источник эротико-магической силы; они — персонификация этой силы, таинственной силы половой любви с ее загадками и опасностями.

[1] См.: *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Спб., 1900. Т. 2 С. 300—302.

Но конечно, к одному этому корню никак нельзя свести все сложные образы богинь и богов любви. У них были и другие корни, другие истоки. Сюда надо отнести хотя бы религиозное олицетворение и освящение парного (и моногамного) брака: греческая Гера, римская Юнона считались богинями-покровительницами брачных уз, супружеской верности.

Гораздо важнее другой компонент в образах божеств любви. Так как половая сила и плодородие людей издавна связались в человеческом сознании с плодородием земли, с урожайностью полей (об этом будет идти речь ниже, см. гл. 15), то божественные олицетворения человеческой любовной страсти и брака зачастую оказывались в то же время олицетворениями плодородной силы земли. Та же римская Венера была вначале, видимо, земледельческим божеством, покровительницей полей. Первоначальные корни образа Афродиты вскрыть трудно (это божество было заимствовано греками из Малой Азии), но восточные богини любви Иштар, Кибела, Исида явно были первоначально, да и позже в значительной мере олицетворениями земли-производительницы; одновременно ли или уже позже получили они эротические функции — об этом трудно судить; но что одно было с другим тесно связано — это несомненно.

Именно этот «аграрный» компонент привнес в некоторые из образов великих богинь Востока черты оргиастической распущенности. Об этом тоже будет сказано впоследствии (гл. 15).

В сложных обликах великих богинь Исиды, Иштар, Афродиты вскрыть отдельные их черты вообще нелегко: они слились до неразличимости. Но наличие в них собственно эротических черт неоспоримо. Именно этой своей стороной импонировали великие богини Востока Кибела, Исида сознанию широких масс верующих, особенно в эпоху распада Римской империи, в эпоху религиозного синкретизма, когда культ этих богинь распространился по всему Средиземноморью, и отнюдь не только среди крестьян, для которых эти божества были подательницами урожая. Большинство верующих в годы смут, войн и разорения искали у них утешения, окрашенного эротическим оттенком,— так усталый, измученный воин ищет отдыха и утешения на груди любимой женщины. Культ этих богинь носил ярко эротический отпечаток. И вовсе не случайно то, что как раз эти эротические черты всего отчетливее были перенесены на образ девы Марии —

христианской заместительницы Исиды. Исследователи раннего христианства справедливо утверждают, что эта религия не смогла бы победить своих соперников — восточные культы, если бы она не взяла из их рук самое сильное оружие — культ женских божеств любви. После победы христианства и в более поздние века — особенно на католическом Западе — культ девы Марии усвоил и сохранил доныне яркие черты эротического культа. Поэтический образ «бедного рыцаря» (Пушкин), влюбленного в богоматерь, вполне отвечает исторической действительности. И эта действительность не только средневековая — она мало изменилась и сейчас; можно вспомнить особые монашеские ордены; например орден «маристов» (священников девы Марии), основанный в 1816 г., и пр.

Такие же эротические черты свойственны — опять же особенно в католицизме — культу Иисуса, который считается небесным женихом давших обет безбрачия монахинь. Можно, в частности, назвать ордены «Жен святого сердца Иисуса» (с 1800 г.), «Жен доброго пастыря» (с 1835 г.). В православии монахини тоже считаются «невестами Христа».

ЭРОТИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И РЕЛИГИЯ

Рассмотренные в настоящей главе религиозно-магические представления и обряды настолько разнообразны, непохожи друг на друга, да и относятся к столь различным историческим эпохам, что вполне законно сомнение в правильности и целесообразности объединения их всех в одну общую группу. В самом деле, что общего, казалось бы, между половым тотемизмом австралийцев и православным церковным венчанием, между обрядом «привораживания» девушки и культом близнецов, между ритуальной изоляцией женщин и культом «сердца Иисуса»?

Сомнения такие, повторяю, законны. Группа рассмотренных явлений действительно весьма разнообразна. Даже и подобрать общий термин для них нелегко: понятие «эротические обряды и культы», употребленное здесь условно, весьма неточно их покрывает, и я применяю его пока лишь за неимением лучшего. Но нет ли в этих явлениях все же чего-то общего и если есть, то в чисто ли формальном отношении или по существу? Не указывает ли это общее и на некий общий корень, общую историческую (материальную) основу всех описанных здесь верований и обрядов?

Такое общее, думается мне, есть, и оно в самом деле указывает на общность той материальной основы, на которой развились все эти «эротические» обряды и верования.

Мало, конечно, сказать, что все они так или иначе связаны с областью взаимоотношений полов. С констатирования этого факта я начал настоящую главу. Но этого мало потому, что сама связь с половой сферой может на поверку оказаться чисто формальным сходством. Ведь можно подобрать очень большую группу верований и ритуалов, связанных с каким-нибудь определенным предметом, например с огнем, с солнцем, с животными и пр. В вводной главе приводились как раз подобные примеры, и там же приводились соображения, по которым подобная, чисто искусственно, по одному признаку произведенная группировка верований и обрядов не представляет особо большого научного значения; эти группы верований и обрядов не составляют каких-то специфических форм религии, они выросли на совершенно различной основе, в разные эпохи, имеют разный идеологический смысл. Почему же обряды и верования, связанные с областью половой жизни человека, должны считаться некоей единой группой, определенной «формой религии»?

Да потому, что в данном случае объединяющая все описанные явления черта составляет их основу, их исторический и материальный корень. Я пытался показать в этой главе, что все рассмотренные в ней верования и ритуалы не просто имеют то или иное отношение к половой жизни человека, а именно выросли на этой основе. Все они отражают так или иначе или нормальные, или аномальные явления половой сферы. Аномальные ее явления представляются суеверному человеку чем-то чудесным, таинственным, сверхъестественным; отсюда вера в половое общение с духами, «половое избранничество», культ близнецов; косвенно связан с этим и религиозно-половой аскетизм — стремление выделиться из среды окружающих через аномальное подавление в себе половых функций. Но и вполне нормальные явления половой жизни представляются для суеверного человека порой загадочными, таинственными и иногда опасными; причина — в неурегулирован-

ности и противоречивости взаимоотношений полов, свойственной и доклассовому, и классовому обществу. Бессилие человека перед окружающей его средой, природной и социальной, иногда особенно ярко проявляется именно в этой области: не поддающиеся разумному контролю половое влечение, любовь; стихийно выросшие и общественно контролируемые половые запреты; налагаемые на человека обязательные предписания и ограничения — экзогамия или эндогамия; недоступность замужней женщины и женатого мужчины, недоступность женщины в определенные моменты ее жизни — все это не могло не породить в темном сознании «дикаря» смутных религиозно-магических представлений, окутавших все эти явления еще более таинственным туманом сверхъестественного.

Все эти условия действовали, конечно, с особой силой в первобытную эпоху: ведь брачно-половые и кровнородственные отношения составляли тогда вообще основную форму общественных отношений. По мере дальнейшего развития общества роль брачно-половых (как и кровнородственных) отношений как основы общественного устройства постепенно, но неуклонно ослабевает, вытесняясь иными формами социальной связи. Но эта роль никогда и нигде не сводилась на нет. При всех изменениях форм брачно-половых и семейных отношений основа этих отношений на всем протяжении человеческой истории оставалась одной и той же. Неудивительно поэтому, что область эротических обрядов, выросшая на этой почве, оказывается одной из наиболее консервативных и устойчивых.

Как и во всех других формах религии, эротические обряды и верования делятся на две категории: положительные предписания и действия (с относящимися к ним поверьями), запреты и ограничения. К числу первых относятся обряды любовной магии, вера в половую связь с божеством, культ божеств любви; к числу вторых — все виды полового табу, рассмотренные выше.

Конечно, область эротических обрядов и верований никогда и нигде не составляла основной или господствующей формы религии. Эти обряды и верования всегда существовали наряду с другими, занимая подчиненное место, особенно в классовых религиях. В классовом обществе они, как мы видели, выполняли и выполняют, по существу, иную роль, сплетаясь с более важными сторонами религиозной жизни.

ГЛАВА 5

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КУЛЬТ

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КУЛЬТ КАК ФОРМА РЕЛИГИИ

Термином «погребальный культ» принято обозначать совокупность религиозных обрядов, относящихся к умершим, и связанные с этими обрядами верования. Широкая распространенность погребального культа общеизвестна. Обряды и верования, связанные с покойниками, занимают более или менее видное место во всех религиях, от самых примитивных до наиболее сложных.

Значительная роль погребального культа в истории религии признавалась многими и буржуазными, и марксистскими исследователями. Некоторые из них считали погребальный культ не только самостоятельной, но и древнейшей формой религии, рассматривая все, в том числе и самые сложные религиозные представления и обряды, как дальнейшее развитие верований, связанных с умершими. Подобную точку зрения мы находим уже у материалистов XVIII в. Джон Толанд писал (1704): «Из древнейших исторических свидетельств можно заключить, что все суеверия (Толанд подразумевал тут вообще религиозные верования.— *С. Т.*) были вначале связаны с культом покойников, имея свой главный источник в погребальных обрядах» [1]. С этим согласен был и Джозеф Пристли (1777), хотя он и избежал односторонности Толанда: он признавал и иные, кроме погребальных обрядов, источники возникновения религиозных представлений [2].

Этот взгляд на исключительное значение погребаль-

[1] *Толанд Дж.* Избранные сочинения. М., 1927. С. 53.
[2] См.: *Пристли Дж.* Избранные сочинения. М., 1934. С. 56—59.

ного культа в истории религии получил широкое распространение после 1870 г. в работах сторонников «анимистической» теории происхождения религии, особенно у некоторых из них. Так, Герберт Спенсер полагал, что древнейшим религиозным представлением была вера в душу и в ее посмертное существование, а элементарной формой культа — культ умерших; храмы возникли из гробниц, жертвоприношения — из «кормления» умерших, молитвы — из обращений к покойникам, всевозможные религиозные обряды — из погребальных обрядов [1]. Один из самых крайних сторонников той же точки зрения — Юлиус Липперт был убежден, что в основе всей истории религии лежит «культ душ» (отождествлявшийся им с «культом предков»), а корень его — безотчетный страх перед умершим или его душой [2]. Близких взглядов держался Николай Харузин, который тоже признавал «культ мертвых» (или «культ душ») самой ранней формой культа; правда, Харузин, в отличие от Липперта, не смешивал его с культом предков, относя последний — вполне правильно — к гораздо более поздней стадии исторического развития; однако и культ предков «вырабатывался», по мнению Харузина, из того же «культа умерших вообще» [3]. Примерно такого же взгляда придерживался Генрих Кунов, хотя и пытавшийся, как известно, подвести под анимистическую теорию марксистскую основу [4]. Немецкий психолог Вильгельм Вундт хотя во многом отошел от «классической» анимистической теории, но в этом вопросе и он остался целиком на ее позициях. «Несомненно,— писал он,— культ мертвых есть наиболее ранняя форма культа вообще, и он остается в течение долгого времени единственной формой его» [5].

Все названные авторы, как и многочисленные их единомышленники, выводили так или иначе погребальный культ и все с ним связанное, а также и вообще развитие религиозных верований из веры в душу

[1] См.: *Спенсер Г.* Основания социологии. Спб., 1876. Т. 1. С. 277—281, 292—300, 270—274 и др.

[2] *Lippert J.* Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. B., 1881. S. III, IV, 3, 5, 9—13 и др.

[3] См.: *Харузин Н.* Этнография. М., 1903. Ч. IV. С. 247, 252, 254, 255.

[4] См.: *Кунов Г.* Возникновение религии и веры в бога. М., 1925. С. 146, 159 и др.

[5] *Вундт В.* Миф и религия. Спб. Б. г. С. 169.

и ее загробное существование. Несколько иначе смотрят на вопрос некоторые новые исследователи. Так, Макс Эберт, видный немецкий археолог, предложил иное объяснение происхождения «культа мертвых». По его мнению, культ этот вначале вовсе не был связан с верой в душу и ее посмертное существование, ибо самого различия души и тела у первобытного человека не существовало, точно так же не было и страха перед умершими, ибо иначе люди не хоронили бы своих мертвецов вблизи жилья или в самом жилье. Корни культа мертвых Эберт видит в том, что первобытный человек не замечал вообще момента наступления смерти и умершего он продолжал считать еще живым, а потому и продолжал заботиться о нем. Связи покойника с его семьей, с домом не прерываются: «крыша грота или хижины еще защищает его, огонь очага согревает, он пьет и ест как прежде». Это есть идея «живого мертвеца». Таким образом, «первоначальный культ мертвых есть не что иное, как продолжение общественных обязанностей за пределами смерти» [1]. В этом взгляде Макса Эберта, как мы дальше увидим, много верного.

В современной советской науке в значительной мере преодолен односторонний взгляд на погребальный культ как на древнейшую и первоначально единственную форму религии как на элементарную форму культа, из которой будто бы в дальнейшем развились все другие формы культа [2]. Едва ли кто-либо из исследователей-марксистов будет пытаться вывести из культа умерших, например, тотемизм, промысловые и земледельческие обряды, эротические культы, шаманизм, знахарство и пр. Однако и сейчас всеми признается, что погребальный культ занимает очень видное место в истории религии и что зачатки его относятся к глубокой древности.

И в самом деле, не подлежит сомнению, что погребальный культ принадлежит к числу древнейших форм религии. Достаточно вспомнить, что он непосредственно засвидетельствован весьма ранними археологическими памятниками; ведь если вопрос о захоронениях неандертальской эпохи и остается до сих пор спорным, то

[1] *Ebert M.* Die Anfänge des europäischen Totenkultes//Prähistorische Zeitschrift. 1921—1922. XIII—XIV. S. 2, 4, 5, 11.

[2] См. работы А. Т. Лукачевского, Н. П. Токина, В. И. Равдоникаса, В. К. Никольского, П. П. Ефименко, М. О. Косвена, П. И. Борисковского, М. С. Бутиновой и др.

во всяком случае бесспорно то, что верхнепалеолитические погребения были уже связаны с какими-то религиозно-магическими представлениями.

НЕАНДЕРТАЛЬСКИЕ ПОГРЕБЕНИЯ

Необходимо с самого начала установить существенное разграничение, которое, к сожалению, обычно в науке не проводится,— необходимо разграничить: 1) погребальный культ (культ умерших), т. е. совокупность религиозно-магических обрядов и представлений, связанных с погребением умерших или с самими умершими, и 2) сами погребальные обычаи, т. е. различные традиционные способы обращения с телом умершего и другие связанные с этим действия, которые могут и не заключать в себе ничего религиозного.

Что это не одно и то же и что погребальные обычаи могут не иметь никакого отношения к религии — это знает всякий; пример — наши современные обычаи, связанные с похоронами; последние могут быть очень торжественными, пышными, сложными, но при этом не связываться ни с какими религиозно-магическими, т. е. суеверными, представлениями. Но когда речь идет о прошлом, и особенно о древнейших памятниках захоронения (эпохи палеолита), то принято думать, что они были непременно связаны с религиозными верованиями. Мало того, обычно принимается за аксиому, что уже самые ранние погребения могли появиться только в результате таких верований. Считается общепризнанным и не требующим доказательств, что наши древнейшие предки хоронили своих мертвецов исключительно в силу суеверных побуждений.

Поэтому само наличие остатков захоронений в эпоху нижнего палеолита (мустьерские погребения) большинством ученых признается бесспорным свидетельством того, что в ту пору существовали уже какие-то религиозно-магические представления. А те исследователи, которые не допускают возможности того, что наши мустьерские предки (неандертальцы) обладали уже религиозными представлениями, пытаются отрицать самый факт существования преднамеренных захоронений в ту эпоху.

Так как вопрос о правильном толковании неандертальских погребений имеет существенное значение для

нашей проблемы, то необходимо остановиться на них несколько подробнее.

Скелетов и костей неандертальцев сохранилось немного. Еще меньше из них таких, которые могут рассматриваться как остатки преднамеренных захоронений. Один из лучших знатоков предмета, археолог А. П. Окладников, приводит список 18 находок, известных до сих пор науке [1]. Вот краткий их перечень.

В 1886 г. в Спи (Бельгия) найдены остатки двух неандертальских скелетов; из них один явно лежал на правом боку с подогнутыми ногами и руками.

В 1908 г. в гроте Буффиа близ Ла-Шапель-о-Сен (Франция) найден мужской скелет, лежавший в особой яме на спине.

В том же году в гроте Мустье (Франция) найден скелет подростка в неясной, но видимо согнутой, позе.

В 1909—1921 гг. в Ла-Ферасн (Франция) найдены в разное время шесть скелетов, некоторые из них лежали в искусственных углублениях.

В 1929—1939 гг. в пещерах Мугарет-эс-Табун и Мугарет-эс-Схул (Палестина) найдены пять костяков с подогнутыми руками и ногами.

В 1924 г. в пещере Киик-Коба (Крым) найдены два костяка (взрослый и детский), лежавшие на правом и левом боку; взрослый — в особо выдолбленной в скале яме.

В 1938 г. в гроте Тешик-Таш (Узбекистан) найден детский череп, окруженный несколькими парами козлиных рогов.

К этому списку можно прибавить еще находку 1939 г. в гроте Гуаттари (гора Цирцеи близ Рима): череп неандертальца с пробитым затылком, может быть, след каннибальского обряда.

Вот эти немногие остатки неандертальских черепов, скелетов и служат предметом затянувшегося научного спора. До 1908 г., до находок в Мустье и Ла-Шапель-о-Сен, никто не высказывал мысли о существовании обрядового погребения у неандертальцев. Первыми высказали такую мысль французские археологи аббаты Буисони и Бардон, за ними — Гуго Обермайер [2], Ос-

---

[1] См.: *Окладников А. П.* О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры//Советская этнография. 1952. № 3.

[2] См.: *Обермайер Г.* Доисторический человек. Спб., 1913. С. 486.

борн[1] и др. Среди большинства археологов постепенно укрепилось убеждение, что неандертальцы хоронили своих покойников и делали это из суеверных побуждений, то ли веря в продолжение жизни души после смерти тела, то ли приписывая самому телу сверхъестественные свойства.

Советские исследователи в большинстве относятся осторожно к подобным предположениям, но не отклоняют их. Так, по мнению В. И. Равдоникаса, «вполне возможно, что они (неандертальские погребения.— *С. Т.*) являются свидетельством зарождения уже в эпоху мустье тех первобытных религиозных верований, которые с несомненностью запечатлены в верхнепалеолитических памятниках»[2]. А. В. Арциховский пишет: «Неизвестно, чем вызваны погребения, встречаемые в мустьерских стоянках разных стран: страхом перед мертвым, заботой о нем или просто желанием уберечь покойника от зверей»[3]. П. П. Ефименко: «Как бы ни толковать побудительные мотивы, которые привели человека к захоронению своих близких на местах пещерных поселений, где в настоящее время находят их остатки, во всяком случае они свидетельствуют о том, что в первобытном сознании неандертальца уже зарождалась забота об умершем»[4].

Наиболее осторожный и в то же время наиболее правильный взгляд на древние погребения высказал, как мне кажется, И. И. Скворцов-Степанов, который весьма скептически относился к попыткам объяснить эти погребения «верой в душу», «культом мертвых» и т. п. «Ошибочно думать,— писал он,— будто когда открывают могильник, то погребальные обряды говорят непременно о существовании «культа мертвых». И еще ошибочнее предполагать, будто они говорят о „культе душ“...»[5]

В недавние годы спор о неандертальских погребениях оживился вновь и даже принял более острые формы. М. С. Плисецкий (ныне умерший) попытался пересмотреть вопрос о них: критически разобрав все данные об остатках неандертальских черепов и скелетов, он пришел к выводу, что ни в одном случае нет достаточных оснований рассматривать их как памятники преднамеренного захоронения. Поэтому он считает, что и нет доказательств существования вообще религиозных представлений и обрядов в неандертальскую эпоху. Те, кто держится противоположного мнения,— те, по мнению М. С. Плисецкого, защищают вольно или невольно реакционную теорию «извечности религии»[1]. Выступивший против него А. П. Окладников попытался, напротив, защитить традиционную точку зрения на неандертальские погребения: по его мнению, факты с несомненностью свидетельствуют о наличии преднамеренных захоронений в ту эпоху, а потому и о наличии уже сложившихся религиозных представлений. «Мустьерские погребения,— пишет А. П. Окладников,— свидетельствуют о первоначальном возникновении зачатков религиозных верований как комплекса ложных фантастических представлений человека о самом себе и о природе...»; впрочем, «это еще вовсе не настоящая, сколько-нибудь оформленная религия, хотя бы и первобытная»[2].

Кто же прав и кто не прав из спорящих сторон? Чтобы уяснить себе это, надо отчетливее разобраться в существе спора. Нетрудно видеть, что спор идет собственно о двух вопросах, которые, однако, недостаточно ясно разграничиваются самими спорящими сторонами. Эти вопросы могут быть сформулированы так:

1) хоронили ли неандертальцы своих покойников?

2) по каким побуждениям они их хоронили?

По первому вопросу, видимо, более прав А. П. Окладников, прекрасно знающий фактический материал археологических находок. Факт преднамеренности захоронений неандертальских костяков трудно подверг-

---

[1] См.: *Осборн Г.* Человек древнего каменного века. М., 1923. С. 179.

[2] *Равдоникас В.* История первобытного общества. Л., 1939. Ч. 1. С. 184.

[3] *Арциховский А. В.* Основы археологии. М., 1954. С. 35.

[4] *Ефименко П. П.* Первобытное общество. Киев, 1953. С. 252.

[5] *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М., 1959. С. 245.

---

[1] См.: *Плисецкий М. С.* О так называемых неандертальских погребениях//Советская этнография. 1952. № 2. С. 151—152, 156 и др.

[2] *Окладников А. П.* О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры//Советская этнография. 1952. № 3. С. 179 и др. Возражения М. С. Плисецкого см.: Советская антропология. 1957. № 1. К точке зрения Плисецкого присоединился М. О. Косвен (Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. С. 35). Напротив, П. И. Борисковский соглашается с Окладниковым, но проявляет бóльшую осторожность, считая, что мустьерские погребения «еще трудно связывать со сколько-нибудь оформившимися первобытными религиозными верованиями» (*Борисковский П. И.* Древнейшее прошлое человечества. М., 1957. С. 204).

нуть сомнению. М. С. Плисецкий и его единомышленники напрасно стараются этот факт опровергнуть.

Но по второму вопросу положение иное. Обе спорящие стороны согласны в том, что хоронить умерших первобытные люди могли только по суеверным, религиозным мотивам. «Как известно,— писал М. С. Плисецкий,— всякое преднамеренное культовое захоронение предполагает продолжение загробной жизни»[1]. Он, следовательно, не сомневался в том, что любое «преднамеренное захоронение» непременно должно быть «культовым»! Точно так же и А. П. Окладников хотя и упоминает о взглядах ученых, допускающих иные, нерелигиозные, мотивы первобытных погребений, однако сам держится мнения, что та «забота о сочлене мустьерского коллектива», которая проявилась в обычае погребения умерших, «выражалась здесь в особых формах, обусловленных ложными, неправильными представлениями о человеке», причем автор, в частности, предполагает здесь уже «зачатки анимизма»[2]. Поэтому значительную часть своей аргументации Окладников направляет на то, чтобы теоретически доказать возможность зарождения религиозных представлений у неандертальцев, которыми, по его мнению, только и можно объяснить наличие захоронений[3].

И вот в этом втором вопросе, мне кажется, позиция А. П. Окладникова гораздо слабее, а аргументы его малоубедительны.

Верно ли, что первобытный человек мог хоронить своих мертвецов только из суеверных, религиозно-магических побуждений? Верно ли, что эти древние погребения свидетельствуют о наличии «ложных, неправильных представлений о человеке», т. е. веры в загробную жизнь души, в сверхъестественные свойства трупа и пр., либо о неумении отличить живое от неживого?

[1] *Плисецкий М. С.* О так называемых неандертальских погребениях//Советская этнография. 1952. № 2. С. 151.

[2] *Окладников А. П.* О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры//Советская этнография. 1952. № 3. С. 159, 177.

[3] Ср. также: Всемирная история. М., 1955. Т. 1. С. 48, где тот же автор высказывается более неопределенно, видя «основу» древних погребальных обычаев то в «заботе о сочлене своего коллектива», то в «ложных представлениях» о человеке. Поддерживающий А. П. Окладникова в этих вопросах П. И. Борисковский тоже не ставит вопроса о том, не могли ли неандертальцы хоронить своих мертвецов по каким-либо иным побуждениям, кроме религиозных.

Необходимо ли в самом деле предполагать существование у неандертальцев подобных религиозно-магических представлений, для того чтобы объяснить мустьерские погребения? Не объясняются ли эти погребения иначе и проще?

ИНСТИНКТИВНЫЕ ПОБУЖДЕНИЯ К ЗАХОРОНЕНИЮ УМЕРШИХ

Нет никаких оснований допускать, что на этой ранней стадии становления человека, когда его сознание было лишь сознанием «условий отдельных практических полезных результатов»[1], у него уже существовали какие-либо отвлеченные представления, в том числе и религиозно-магические. Все, что мы знаем о неандертальцах, заставляет скорее думать, что они руководствовались в своих действиях не сознательными представлениями, а инстинктами, в значительной степени унаследованными от животных предков. Не объясняются ли и захоронения покойников в неандертальскую эпоху действием каких-либо элементарных биологических инстинктов?

Подобная точка зрения выдвигалась в литературе. Предполагалось (Спенсер, Липперт и др.)[2], что древнейшую основу погребального культа составляет инстинктивный страх перед покойником, свойственный будто бы всем живым существам. В советской литературе сходный взгляд защищал А. В. Луначарский[3]. Мало того, некоторые авторы (М. Н. Покровский) пытались еще более обобщить эту идею «страха перед покойником», возведя ее в общебиологический инстинкт страха смерти и объясняя из него не только погребальный ритуал, но и всю вообще религию[4].

Но эта точка зрения явно несостоятельна. Животному миру вообще вовсе не свойствен страх перед умершими особями своей породы. То, что называют «страхом смерти» и что в действительности есть ин-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 358.

[2] См.: *Спенсер Г.* Основания социологии. С. 269—270; *Lippert J.* Der Beelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. S. 5, 10—13 и др.

[3] См.: *Луначарский А.* Введение в историю религии. М., 1924. С. 9, 16—18.

[4] См.: *Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. М., 923. Т. 2. С. 7 и др.

стинкт самосохранения, проявляется совсем в иных формах. Кроме того, известно (в дальнейшем мы увидим примеры этого), что в погребальных обычаях самых различных народов обнаруживается очень часто не боязнь умершего, а как раз противоположный мотив. Иначе говоря, страх перед покойником (там, где он действительно существует) не только не может служить универсальным объяснением погребального культа, но, напротив, сам нуждается в объяснении; к этому вопросу мы вернемся позже.

Но значит ли это, что всякие попытки искать корни погребальных обычаев в биологических инстинктах обречены заранее на неудачу? Не существует ли все же в животном мире каких-либо инстинктивных действий по отношению к умершим особям своего вида?

Такие инстинктивные действия, несомненно, существуют. Мы находим у животных в этом отношении два инстинкта противоположного характера. Один из них присущ многим, даже низшим, животным, например насекомым, и состоит в стремлении устранить мертвое тело; так, пчелы и муравьи выбрасывают или прикрывают трупы своих сотоварищей; по-видимому, это тот самый инстинкт опрятности, который заставляет, например, собак и кошек забрасывать землей свой помет.

Другой инстинкт проявляется у высших животных, у которых существует взаимная привязанность особей внутри группы или стаи: собаки, обезьяны и некоторые другие животные иногда проявляют недовольство смертью своих сородичей и неохотно расстаются с их телами. Особенно интересны в этом отношении наблюдения над обезьянами, собранные в книге Цукермана [1]. Приведу несколько примеров.

Один владелец плантации, застав однажды на своем маисовом поле стаю бабуинов, которые поедали маис, убил одного из них; остальные бабуины, вместо того чтобы бежать, окружили труп товарища и не подпускали к нему человека, которому удалось отогнать их и захватить убитую обезьяну только тогда, когда он призвал на помощь нескольких слуг. В Лондонском зоологическом саду самки-бабуины никогда не отдают добровольно своих умерших детенышей, всегда продолжая няньчиться с ними. Одна самка-макака, за которой

[1] *Zuckermann S.* The social Life of monkeys and apes. L., 1932. P. 298—305.

велось систематическое наблюдение, не отходила вместе со своим супругом от своего мертвого детеныша в течение двух недель, пока тело его от непрестанного облизывания, тискания и щипания не исчезло совершенно.

В книге Йеркса, посвященной человекообразным обезьянам, приводится такой случай: когда молодой шимпанзе Моисей умер, его друг Аарон имел очень огорченный вид; в дальнейшем оказалось, что тело Моисея было покрыто куском холста, который находился в клетке: по-видимому, это было сделано Аароном [1].

Интересны и наблюдения директора Лейпцигского зоологического сада профессора Карла Макса Шнейдера. Он пишет: «Лишь только львенок умирает, мать забрасывает его землей в гнезде, хотя бы он еще не перестал дышать. Он уже перестает ее интересовать. Это известно и о птицах. Но так бывает не у всех зверей. Обезьяны, например павианы, таскают с собой своих мертвых детенышей целые недели, даже когда маленький трупик уже полуразложился и совсем сморщился. Про одну собаку-суку мне также сообщали, что она своего мертвого щенка таскала с собой еще два дня» [2].

Имеются также указания, правда не особенно надежные, что в диком состоянии человекообразные обезьяны иногда покрывают листьями тела своих умерших сотоварищей.

На основании подобного рода в общем довольно многочисленных наблюдений Цукерман, так же как и другие исследователи обезьян, считает возможным сделать вывод о том, что эти животные не различают живых и умерших [3]. Но этот вывод едва ли правилен. Вернее было бы сказать, что во всех приведенных фактах обнаруживается инстинкт взаимной привязанности особей одной и той же группы, особенно матери к детенышам, инстинкт, не исчезающий и после смерти сочлена своей группы. Этот инстинкт проявляется в стремлении удержать при себе тело умершего, защитить его от посягательств посторонних [4].

[1] *Yerkes R.* The great apes. N. Haven — L., 1929. P. 299.

[2] *Schneider K. M.* Mutterliebe bei Tieren. Wittenberg, 1956. S. 90—91.

[3] *Zuckermann S.* The social Life of moukeys and apes. P. 305 и др.; *Schneider K. M.* Mutterliebe bei Tieren. S. 91.

[4] В. Ф. Зыбковец считает первичным мотивом древнейших (неандертальских) захоронений «инстинкт материнства» (см.: *Зыбковец В. Ф.* Опыт интерпретации мустьерских погребений//Вопросы исто-

Вот эти два противоположных инстинкта — стремление избавиться от умершего и стремление сохранить его близко от себя,— свойственные многим животным, должны были существовать и на заре человеческой истории. И в самом деле, изучение и археологического, и этнографического материала, относящегося к погребальным обычаям, показывает с несомненностью, что при всем разнообразии этих обычаев в основе их лежат в более или менее видоизмененной форме либо тот, либо другой из противоположных мотивов, либо, еще чаще, комбинация их обоих.

Но конечно, оба указанных мотива составляют лишь первичную основу погребальных обычаев, соблюдаемых разными народами. Поразительное разнообразие этих обычаев определяется весьма различными историческими и даже просто географическими причинами. Эти причины требуют внимательного и детального изучения, если мы хотим понять в каждом конкретном случае особенности погребальных обычаев того или иного народа.

РАЗНООБРАЗИЕ ФОРМ ПОГРЕБЕНИЙ

Формы погребения у разных народов настолько разнообразны, что их нелегко привести в определенную систему. Археологический материал не может дать даже отдаленного представления об этом разнообразии. Хотя археологи обычно уделяют большое внимание погребальному обряду, но из всех многочисленных способов обращения с телом умершего они имеют дело, как правило, лишь с двумя: «трупосожжением» и «трупоположением» (т. е. зарыванием в землю),— правда, с модификациями в пределах каждого из этих основных способов. Зато этнографическая литература изобилует описаниями самых разнообразных приемов обращения с покойником.

рии религии и атеизма. Вып. IV. М., 1956. С. 112—113). В последней своей работе «Дорелигиозная эпоха» В. Ф. Зыбковец конкретизирует свой взгляд: неандертальские женщины, которых возрастно-половое разделение труда сделало большой силой в общине, стремились «обуздать» зоологические каннибальские наклонности мужчин и прятали, «хоронили» от них сначала тела умерших детей, потом и стариков и др. (см.: *Зыбковец В. Ф.* Дорелигиозная эпоха. М., 1959. С. 218, 220 и др.). В этом взгляде есть, вероятно, доля истины, хотя многое тут очень спорно.

Попытку классификации этих приемов сделал французский этнограф Жорж Монтандон[1]. Он делит способы обращения с умершими на восемь основных типов: 1) оставление, или выбрасывание (abandon), 2) водяное погребение (immersion), 3) воздушное погребение (surélévation), 4) зарывание (ensevelissement), с двумя разновидностями: а) зарывание в землю (enterrement) и б) пещерное погребение (inhumation), 5) кремация (ignition), 6) мумификация (momification), 7) рассечение (décharhement), 8) каннибализм. Но это лишь самая грубая разбивка, не учитывающая различных смешанных и более сложных форм погребения.

Способы обращения с умершими разнятся не только от народа к народу, но и у каждого отдельного народа их бывает зачастую по нескольку, в зависимости от возраста, пола, общественного положения умершего, от рода смерти и от разных других обстоятельств. Особенно отчетливо проявляются в погребальном обряде социальные различия. Даже у народов, стоящих еще на стадии общинно-родового строя и не знающих классовых различий, зарождающаяся общественная дифференциация — выделение старшин, главарей, знахарей, шаманов и пр.— отражается в способах погребения.

Достаточно привести два-три примера поразительного разнообразия способов погребения. У туземцев Австралии — при всей несложности и примитивности их культуры — отмечены чуть ли не все возможные способы обращения с телом покойника: простое оставление на произвол судьбы, воздушное погребение, зарывание в землю (с различными усложнениями этого обряда), сожжение, мумификация, трупоядение, вторичное и частичное погребение и пр. При этом в некоторых случаях одно и то же племя практиковало разные способы погребения, в зависимости от пола, возраста и других качеств умершего.

В Меланезии распространено водяное погребение в разных видах (простое потопление тела, пускание его в лодке в море и пр.), воздушное погребение, местами с мумификацией, пещерное погребение, зарывание в землю в различных положениях, погребение в жилой хижине, кремация и пр. На одном и том же острове зачастую отмечались разные формы погребения: например, на маленьком острове Сан-Кристобаль (южные

[1] *Montandon G.* L'ologénèse culturelle. P., 1934. P. 651.

Соломоновы острова) исследователь Фокс обнаружил не менее 25 различных способов обращения с умершим [1]. У племен Новой Каледонии Гломон отмечал шесть разных видов погребения: 1) труп в скорченном положении зарывали в узкую яму, так что голова оставалась поверх земли, потом ее отделяли от тела и брали с собой; 2) завернутый в саван труп клали в вытянутом положении в пещеру; 3) выставляли его на скале или на дереве; 4) мумифицировали, пропитывали особым соком, после чего зарывали в хижине, которая затем табуировалась (так поступали с телами вождей); 5) помещали тело в стоячем положении в дупло дерева; 6) клали его в лодку (это применялось только к вождям) [2]. Другие исследователи описывали и иные способы погребения у новокаледонцев.

Такое разнообразие способов погребения не раз ставило в тупик исследователей. Предлагавшиеся попытки объяснить его не достигли цели. Сторонники диффузионистского направления (Гребнер, В. Шмидт, Риверс, Монтандон) пытались связать разные формы погребения в той или иной стране с разными «культурными кругами», или с последовательными волнами заселения страны. Такая связь во многих случаях, вероятно, имеется; но, во-первых, далеко не всегда, а во-вторых, даже если и удастся установить связь какой-либо определенной формы погребения с той или иной этнической группой и «культурой», это отнюдь еще не означает, что происхождение данной формы погребения объяснено.

Американский этнограф Крёбер, посвятивший небольшую статью вопросу изменчивости способов погребения, распространение которых не совпадает ни с какими культурными границами, отказался дать этому факту твердое объяснение; он лишь высказал предположение, что так как практика захоронения не связана с экономикой или иными существенными сторонами жизни людей, но зато связана с сильными эмоциями, то она легче поддается воздействию моды (fashion), этикета и пр. [3]

---

[1] *Fox C. E.* The threshold of the Pacific. L., 1924. P. 217.

[2] *Glaumont.* Usages, moeurs et coutumes de Néo-Calédoniens// Revue d'Ethnographie. 1888. T. 6. N 1—2. P. 126—129.

[3] *Kroeber A. L.* Disposal of the dead//American Anthropologist. 1927. V. 29. N 3. P. 314. Рихард Турнвальд правильно отмечал целый ряд факторов, определяющих традиционные способы обращения с трупами у разных народов: образ жизни, влияние климата, влияние соседей, «социологические» факторы — социальное расслоение, формы собственности и др. (*Ebert M.* Reallexikon der Vorgeschichte. Berlin. B. 13. S. 365—366).

Очевидно, что обычаи разных народов, касающиеся способов обращения с телом умершего, складывались под воздействием разнообразных исторических и просто географических условий, из которых далеко не все поддаются учету при современном состоянии наших знаний. В настоящее время едва ли можно надеяться дать удовлетворительное объяснение преобладанию в каждом случае у того или иного народа таких-то и таких-то форм погребения.

При всем том, однако, в наиболее распространенных способах погребения можно обнаружить проявление, хотя бы и в весьма усложненных формах, тех же первичных мотивов, которые в виде темных инстинктивных действий существовали еще у наших дочеловеческих предков. Эти мотивы — стремление избавиться от тела умершего и стремление удержать его около себя. Хотя и осложненные разными историческими наслоениями, эти основные мотивы выступают перед нами в погребальной практике разных народов то порознь, то в разных сочетаниях друг с другом.

Эти первичные мотивы легче всего проследить у наиболее отсталых народов — австралийцев и некоторых других; но их можно распознать, хотя и сильно видоизмененными, в погребальной обрядности более высокоразвитых народов. Дать подробный обзор их здесь, к сожалению, невозможно.

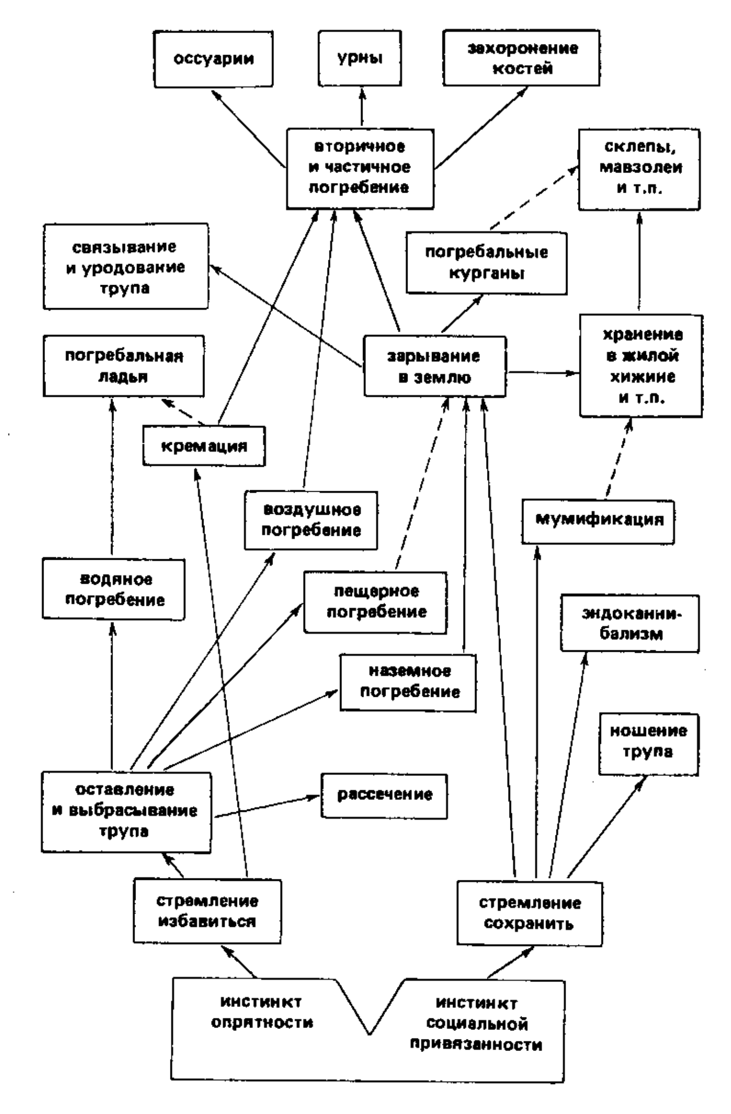
Их генетическое соотношение показано (конечно, весьма приблизительно) на прилагаемой схеме [1].

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ: ЖЕРТВА, ТРИЗНА, ТРАУР И ПР.

Рассмотрим теперь кратко те комплексы обычаев и обрядов, которые, как правило, сопровождают погребение умершего и которые принято называть собственно «погребальным культом», или «культом умер-

---

[1] Различные формы погребений связаны с двойственным отношением к умершему: стремлением избавиться от трупа (инстинкт опрятности) и стремлением сохранить его (инстинкт социальной привязанности). Последовательное развитие способов захоронения показано на схеме стрелками снизу вверх.



Развитие форм погребения

щих». Рассмотрим их с целью выяснения **их** подлинных корней.

Эти обычаи и обряды можно условно разбить на несколько групп: а) погребальные дары и жертвы; б) надмогильные огни; в) погребальная тризна, пиршество и игры; г) посмертный траур и запреты.

В научной литературе принято выводить все эти заупокойные обычаи и ритуалы из религиозно-магических представлений, из веры в душу и в ее загробную жизнь.

Так, обычай принесения даров и жертв умершему объясняют верой в то, что покойник (или его душа) нуждается в пище, одежде, оружии и пр., а потому надо-де его этими вещами снабдить, из уважения ли к нему или из боязни, что иначе он разгневается и будет вредить оставшимся в живых. Так смотрели на этот вопрос Г. Спенсер, Э. Тайлор, Н. Харузин и др. Очень отчетливо сформулировано такое понимание происхождения погребальных даров и жертв Л. Я. Штернбергом: «Раз загробная жизнь есть продолжение земной, то отсюда, естественно, возникло и представление о том, что покойника надо снабжать всем тем, что было необходимо ему для существования в здешнем мире. Поэтому ему дают одежду, средства передвижения, орудия, оружие и т. д.» [1].

Зажигание огня на могиле или около нее тоже выводится обычно из суеверного представления о том, что умершему-де нужен огонь, как живому.

Погребальные пиршества, нередко сопровождаемые военными или другими играми, состязаниями и т. п., некоторые этнографы тоже склонны объяснять теми же религиозными мотивами. Так, Л. Я. Штернберг полагал, что эти пиршества и игры «имели первоначально целью доставить покойнику, который продолжает видеть и слышать, удовольствие и выразить ему свои симпатии и преданность» [2].

Наконец, и обычаи погребального траура, т. е. обрядовое проявление печали в самых различных формах, начиная от самых варварских самоистязаний во время похорон и вплоть до безобидного обычая ношения траурной одежды, многие объясняют религиозными

---

[1] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 330.

[2] Там же. С. 331.

побуждениями. По мнению Н. Харузина, все или почти все виды траура «могут быть подведены под следующие две главные категории: остающиеся в живых стремятся 1) изменить свою внешность, чтобы не быть узнанными умершим, и 2) выразить ему действительное, а чаще фиктивное сожаление ввиду наставшей разлуки. В первом случае мертвец лишается возможности нанести вред своим соплеменникам, во втором — он будет умиротворен глубоким сожалением об его уходе членов его группы или племени»[1]. Иначе говоря, по Харузину, основа всех траурных обычаев — суеверные идеи об умершем.

Это господствующее среди большинства ученых стремление вывести все погребальные обычаи из чисто суеверных, т. е. религиозных, мотивов порождено знакомой нам идеалистической тенденцией — сводить все, что возможно, к религии и ставить на голову действительные факты. Если же посмотреть без идеалистических очков на огромное множество имеющихся у нас описаний погребальных обрядов разных народов, то нетрудно увидеть, что они в основе своей порождены отнюдь не суеверными представлениями, а, как и сами приемы погребения, более глубокими, инстинктивно-эмоциональными импульсами, унаследованными, очевидно, от эпохи становления человека.

Прежде всего, приведенное выше деление погребальных обычаев на категории — погребальные жертвы, игры, траур и пр.— чрезвычайно условно и может быть применено четко только на поздних ступенях исторического развития, где эти обычаи действительно поддаются разграничению друг от друга и где они явно пропитаны религиозными мотивами. Не то у отсталых народов: у них различные действия, связанные со смертью и погребением, еще весьма недифференцированы. Очень трудно бывает сказать, читая в этнографической литературе описания сцен погребения, где здесь траур, где погребальный дар или жертва, где тризна, где военная игра. Кроме того, те религиозно-магические представления, которыми, по мнению многих этнографов, обусловлены погребальные обряды, нередко как раз отступают на задний план либо даже совершенно не видны, а на первое место выступает непосредственное проявление чувств, вызванных смертью сочлена орды,

[1] *Харузин Н.* Этнография. Ч. IV. С. 201.

соплеменника, родственника. Однако еще чаще это проявление чувств бывает уже не непосредственное, а явно ритуализированное, предписанное строгим обычаем. Повинуясь обычаю, исполнитель обряда совершает предписанные действия; но по большей части ни из чего не видно, чтобы он при этом вдохновлялся какими-нибудь отвлеченными представлениями, религиозными или иными.

Приведу два примера из очень многих.

Н. Н. Миклухо-Маклай описывает, как в деревне Бонгу (залив Астролябии) хоронили жену папуаса Моте: «...около хижины Моте я увидел его самого: он то расхаживал, приседая при каждом шаге, то бегал, как бы желая догнать или напасть на кого-то; в руках у него был топор, которым он рубил (только для вида) крыши хижин, кокосовые пальмы и т. д.». В самой хижине Маклай увидел, что «умершая лежит на нарах и кругом нее теснятся с причитаниями и воем женщины». Часа через два связанный труп посадили на особый стул. «Между тем на площадку перед хижиной высыпали пришедшие из Горенду и Гумбу туземцы, все вооруженные, с воинственными криками и жестами. При этом говорились речи, но так быстро, что мне трудно было понять сказанное. Моте продолжал свою пантомиму горя и отчаяния, только теперь он был одет в новый маль, а на голове у него был громадный катазан (гребень с веером из перьев...) ...на плече у него был топор. Он расхаживал, как прежде приседая, т. е. это был род пляски, которую он исполнял в такт под свою плаксивую речь и завывание женщин. Что все это была комедия, которую присутствующие считали необходимым исполнять, было ясно и прорывалось по временам, когда Моте среди своих монологов... войдя в азарт, стал неистово рубить топором кокосовую пальму; тогда одна из женщин, кажется сестра его, которая тоже выла, вдруг прервала свои отчаянные вопли, подошла к Моте и заметила ему самым деловым тоном, что портить дерево не следует; после чего Моте, ударив еще раза два, но уже менее сильно, отошел прочь и стал изливать свою горесть, ломая старый, никуда не годный забор. Также, когда стал накрапывать дождь, Моте выбрал себе сейчас же место под деревом, где дождь не мог испортить его нового маля и перьев на голове». Друзья овдовевшего принесли ему в знак сочувствия подарки. Похоронные причитания продолжались весь день. На следующий день Маклай наблюдал продол-

жение обряда. Труп упаковали в плетеную корзину *гамбор*, но при этом все ранее надетые на него украшения были сняты и в гамбор ничего не было положено. Во время увязки корзины «женщины, не переставая выть, стали кружиться и плясать кругом»; «некоторые скребли и терли руками гамбор, как бы лаская его, причем причитывали на разные голоса». На следующее утро Маклай застал всех жителей деревни с вычерненными особой краской лицами, грудью, руками. В этот день никто из туземцев не ходил на работу [1].

В этом описании (приведенном здесь сокращенно) бросаются в глаза несколько моментов. Во-первых, основной смысл всех совершаемых при погребении действий — от вытья и причитаний до показного разрушения имущества и от плясок до чернения лица или тела — выразить внешне печаль, горе, возбуждение и разные другие чувства, вызванные смертью; во-вторых, это выражение чувств отнюдь не непосредственное, может быть, и не совсем даже искреннее, а строго предписанное обычаем. В-третьих, все эти действия еще сливаются воедино. Пляски, воинственные жесты, порча имущества, траурная раскраска тела — все служит для выражения эмоций; еще не видно тут оформленного обычая погребальных жертв, погребальных игр, тризны, траура. В-четвертых, нет ни малейшего намека на какие-либо религиозные, магические представления, связанные с погребальным обрядом; по всей вероятности, такие представления у папуасов, описанных Миклухо-Маклаем, были, но столь же вероятно, что в момент совершения ритуала о них всего меньше вспоминали и уж во всяком случае не ими был порожден сам ритуал; в частности, пресловутая забота о загробном благополучии души умершего, стремление обеспечить ее всем необходимым — все это начисто здесь отсутствует. Наконец, в-пятых, очень важно то, что погребальный обряд затрагивает отнюдь не одних ближайших родственников умершего, а всю общину в целом и даже другие дружественные общины — все они в той или иной мере участвуют в обряде.

Вот другой пример: описание сожжения тела влиятельного вождя одного из калифорнийских племен (сенель), изложенное Пауэрсом со слов очевидца Вилларда. На погребальный костер были положены вместе с

[1] См.: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. II. С. 348—352.

телом покойника все его ценные вещи, плащи из перьев, раковинные деньги, оружие, американские золотые монеты и пр. «Когда подожгли факелом костер, началось надгробное завывание, пение и пляски вокруг него, и люди постепенно доводили себя до дикого, экстатического неистовства, чуть не до бесовской одержимости, прыгая, воя, раздирая свое тело. Многие, казалось, потеряли всякое самообладание... Женщины, еще более бешеные, дико бросали в костер все, что только имели,— самые дорогие свои украшения, самые яркие наряды, низки блестящих раковин. Крича, рыдая, вырывая себе волосы, ударяя в грудь, как бы в умопомешательстве, некоторые из них готовы были и сами броситься на пылающую груду и погибнуть вместе с вождем, если бы их не удержали подруги...» [1]

При различии некоторых деталей общая картина почти та же, что в предыдущем примере. Здесь опять видно господство чистого аффекта, не опосредствованного никакими отчетливыми, тем более отвлеченными идеями, но все же регламентированного и узаконенного обычаем. В бурном проявлении эмоций опять-таки сливаются воедино и оплакивание, и ритуальное самоистязание, и надгробные пляски, и беспощадное истребление имущества; интересно, кстати, отметить, что тут истребляется имущество и умершего, и принадлежащее его соплеменникам. На этом примере можно видеть зачаточную форму погребальных жертв и даров и — что самое важное — можно видеть корни этого обычая: здесь и в помине нет тех логических рассуждений, которые, по мнению Тайлора, Спенсера и их единомышленников, породили обычай погребальных жертв; люди здесь меньше всего рассуждают и умозаключают о потребностях умершего в загробном мире: они действуют чисто аффективно [2]. Надо думать, что именно в этом безотчетно-импульсивном стремлении выразить горе

[1] *Powers S.* Tribes of California. Washington, 1877. P. 169—170.

[2] В некоторых полевых этнографических описаниях прямо отмечается отсутствие прямой связи между погребальными обрядами и представлениями о душе умершего. Так, Бронислав Малиновский, описавший похоронные обычаи и ритуалы островитян Тробрианда, замечает: «...все эти табу, праздники и обряды не имеют совершенно ничего общего в верованиях туземцев с духом умершего. Этот последний сразу же ушел (has gone at once) и решительно поселился в ином мире, совсем забыв о том, что делается в деревнях, и особенно о том, что делается в память его прежнего существования» (*Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. P. 490).

нанесением себе ран, уничтожением ценностей, исступленной пляской можно искать подлинные корни и траура, и погребальных игрищ, и заупокойных жертв.

В дальнейшем ходе истории, однако, вместе с общим ростом культуры, с усложнением общественных отношений и порождаемым им развитием общественного сознания видоизменяются и эти обычаи, и каждый из них развивается своим особым путем. Здесь нет возможности прослеживать в подробностях развитие, с одной стороны, обычая погребальной жертвы, с другой — зажигания надмогильных огней, далее — погребального траура, запретов, похоронных игр. Каждый из этих обычаев требует отдельного исследования, мы же сейчас ограничимся лишь самыми общими наблюдениями и замечаниями.

Жертвоприношения являются, как известно, важной составной частью всякого вообще культа, и особенно его развитых форм. О происхождении самого обычая жертвоприношения высказывались различные теории. Одна из них, связанная больше всего с именем Герберта Спенсера, заключается как раз в попытке свести все и всякие жертвоприношения к заупокойным дарам, а в последнем счете — к кормлению покойников [1]. Односторонность и ошибочность этой точки зрения было бы нетрудно показать, ибо совершенно очевидно, что есть немало таких видов жертвоприношений (например, жертва первинок как обряд снятия табу, тотемическая трапеза, очистительная жертва и пр.), которые не имеют и никогда не имели никакого отношения к кормлению покойников и вообще к погребальному культу. Но нельзя отрицать, что некоторые виды жертвоприношений действительно родились из обычаев, связанных с погребением умерших, и до конца сохраняют с ними связь.

У австралийцев лишь в очень немногих случаях отмечался обычай класть что-то с покойником в могилу; имеющиеся указания касаются только некоторых восточных и юго-восточных племен. О племенах Южной и Центральной Австралии у нас есть прямое отрицательное свидетельство на этот счет [2].

[1] См.: *Спенсер Г.* Основания социологии. Т. 1. С. 277—281.

[2] «Я спрашивал,— пишет Эргард Эйльман,— луритьи, западных арюнта и кайтитье, принято ли у них хоронить с трупом какие-нибудь предметы. Все отвечали мне, что им об этом ничего не известно» (*Eylmann E.* Die Eingeborehen der Kolonie Südaustraliens. S. 234).

В Меланезии тоже отмечено мало примеров обычая класть с покойником какие-либо предметы, пищу и пр. Но широко распространен обычай уничтожать имущество умершего. И даже в тех случаях, сравнительно немногих, когда засвидетельствована практика класть что-то в могилу или на могилу, эта практика едва ли связывается в сознании самих туземцев с верой в то, что умерший нуждается в пище, в орудиях и др. Скорее она связана со смутным ощущением того, что вещи, принадлежащие покойному,— его собственность и трогать их нельзя. Еще более отчетливо выражена последняя идея у полинезийцев с их развитой системой табу, охватывающей разные стороны жизни: имущество умершего, особенно вождя, должно быть похоронено с ним вместе, ибо для всех остальных оно — табу [1].

Из такой практики, конечно, вполне могла зародиться и получить развитие мысль, что покойник нуждается в тех же вещах, какие нужны живому человеку,— в пище и питье, в одежде и орудиях. И подобное представление действительно очень широко распространено у народов чуть ли не всех частей света — Америки, Африки, Азии, Европы. Многочисленные факты этого рода, приводимые обычно исследователями истории религии, излишне здесь напоминать. Перед нами один из очень обычных примеров того, что сложившаяся в глубокой древности практика, связанная по происхождению с полуинстинктивными действиями человека, в дальнейшем сохраняется, но подвергается новым осмыслениям, на нее наслаиваются различные, в том числе религиозно-магические, представления.

Сперва люди, отнюдь не руководствуясь никакими отчетливыми, хотя бы и суеверными представлениями, бросали на труп умершего или на погребальный костер принадлежащие ему вещи просто в порыве аффекта, вызванного смертью сородича; затем такие действия, закрепленные обычаем, стали совершаться уже и по традиции, по обязательному ритуалу (что не исключало, может быть, и проявления искреннего чувства); а под конец люди начали постепенно осмысливать эти свои действия в духе развивающихся религиозных представлений: умерший требует свои вещи, он нуждается-де, как и живые, в еде и питье, в оружии и утвари.

[1] *Moss R.* The life after death un Oceania and the Malay archipelago. Oxford, 1925. P. 182—185.

Подобные представления, несомненно, уже существовали в эпоху бронзы (если не раньше), когда археологические памятники обнаруживают большие различия в инвентаре «богатых» и «бедных» захоронений: разнообразные ценные вещи, находимые в «богатых» могилах, видимо, клались туда специально для умершего в целях снабдить его всем необходимым в загробном мире.

Там, где погребальный культ сплелся с культом вождей, царей, особенно в туземных государствах Африки и Азии, там обычай заупокойных жертв получил неумеренное, местами уродливо-изуверское развитие. При погребении африканских царьков в Дагомее, Бенине, Ашанти и других областях в могилу умершим не только клали множество вещей, оружие, украшения, запасы пищи и пр., но и убивали животных и людей: убивали рабов либо осужденных преступников, убивали наложниц и жен умершего. В некоторых африканских государствах человеческие жертвоприношения при погребении царей принимали массовые размеры: так, на похоронах царя Бенина вместе с погребаемым убивали и бросали в могилу по нескольку сотен людей, главным образом осужденных, которых нарочно держали в тюрьме для такого случая.

Аналогичные жестокие обычаи хорошо известны были, помимо Африки, в древних государствах Центральной Америки и Мексики, в государствах классического Востока — Ассирии и др., в гомеровской Греции; следы тех же обычаев обнаруживаются в скифских и в древнеславянских курганах. В известном описании «похорон знатного Русса» Ибн-Фадлана рассказывается об обильных жертвенных дарах, сожженных на погребальном костре, и в числе этих жертв была одна из любимых жен покойника.

В более скромных и мирных формах традиция заупокойных жертв сохраняется до наших дней в обычаях очень многих высококультурных народов. Например, у всех славянских народов и сейчас известен обычай приносить на могилы родных в определенные дни года всякую снедь, частью съедать ее, частью оставлять на кладбище («родительская суббота» — у русских, «задушница» — у южных славян и пр.).

Таким образом, и сопоставление фактов, и чисто теоретические соображения приводят к выводу, что обычай погребальных даров и жертв порожден отнюдь не суеверными мотивами, не верой в загробное существование души. Первоначально он был связан с непосредственным проявлением аффекта и выражался в безотчетном истреблении имущества умершего. Лишь впоследствии это истребление имущества, уже узаконенное традицией, ставшее обязательным, стало осмысляться как жертва умершему, как способ снабдить его необходимой пищей и вещами. Но эта идея, раз возникнув и развившись, в свою очередь повлияла, особенно в связи с культом вождей, на развитие и усложнение обычая погребальных жертв.

Мне кажется поэтому, что очень близок к истине был И. И. Скворцов-Степанов, когда он, полемизируя с М. Н. Покровским, писал по поводу соотношения погребальных обычаев, обрядов и верований:

«„Вначале было дело". Вначале были, например, погребальные обычаи (в смысле просто погребальной практики), затем они затвердели в погребальных обрядах (это культ), а потом на этой почве выросло фантастическое „царство мертвых", „загробный мир" (это уже, если угодно, „вероучение"). Или же еще пример: покойника оставляли с известными припасами, это — исходный пункт в развитии жертвоприношений (культ); с течением времени выделилась профессия, одной из функций которой сделалось принесение жертв (религиозная организация — „церковь"), затем практика жертвоприношений получила истолкование в „вероучении"» [1].

Еще более очевиден аналогичный вывод в отношении погребальных пиршеств и игр; по своему происхождению они вовсе не связаны, как это некоторые думают, с какими-либо суеверными представлениями. Из приведенных выше конкретных фактов ясно видно, что дело и тут идет первоначально о чисто аффективном проявлении накопившихся эмоций, о их своеобразной разрядке. Разрядка эта проявляется в бешеной пляске, с криками, с размахиванием оружием, иногда и в примерных стычках-сражениях; при этом участники делятся на две партии (по фратриям или независимо от них —

[1] *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. С. 387. Сходную мысль высказал недавно итальянский историк-марксист А. Донини, но он впал при этом в известную крайность: древнейшие погребальные обряды он не считает религиозными, такими они стали, по его мнению, только в классовом обществе (*Donini A.* Lineamenti di storia delle religioni. P. 33—36). Это, конечно, уже преувеличенно поздняя датировка превращения погребальных обычаев в религиозный обряд.

этот вопрос сейчас нас не интересует). В дальнейшем формы «разрядки» накопившихся эмоций тоже закрепляются традицией и становятся обязательными. Развитие идет — в зависимости от конкретных условий — по разным путям, и на традиционные обычаи наслаиваются разные представления, более или менее суеверного свойства.

Можно думать, что собственно пиршество добавилось к погребальному ритуалу позднее: в описаниях похорон отсталых народов о нем ничего не упоминается. Возможно, что обычай погребального пиршества развивался в связи с традицией приношения заупокойных жертв; вначале имущество умершего, в том числе съестные припасы, просто истреблялось, а потом постепенно, по-видимому, возникла идея, что эти припасы ест сам умерший, большую же часть их стали съедать его родственники, участники похоронного ритуала.

Надгробные игры характера военных состязаний были известны у греков еще в гомеровскую эпоху и у древних римлян; у последних они в дальнейшем были перенесены в цирк, превратившись в кровавые «игры» гладиаторов.

У некоторых народов надгробное пиршество и игры справлялись очень долго вместе. Такова была, например, древнеславянская *страва* и *тризна;* под обоими понятиями большинство исследователей разумеют одновременно и поминальное пиршество, и военные игры — состязания перед покойником. В дальнейшем второй элемент ритуала у многих народов отпал; например, из славянских народов погребальные игры сохранились сейчас, кажется, только у западных украинцев.

Погребальные же пиршества («поминки» и т. п.) сохранились доныне едва ли не у всех народов. У некоторых они тесно связаны с представлением о кормлении умерших. Так, у осетин погребальный *хист* — дорогостоящее пиршество, для которого хозяину приходилось иногда порезать весь свой скот, войти в долги, рассматривается в то же время как необходимое кормление умерших. У чувашей, мари, удмуртов, мордвы на поминальную трапезу приглашают покойников, приход которых инсценируется: кто-то из родственников умершего надевает его одежду и играет его роль. Белорусский обычай «дзядов» тоже представляет собой поминальную трапезу, в которой, по поверью, принимают участие и сами покойники.

Наконец, и обычай траура, первоначально представлявший собой лишь непосредственное проявление эмоций, притом нередко в самой грубой и варварской форме: вырывание волос, царапание кожи, нанесение себе ран и пр.— в дальнейшем вводится в более регламентированные и спокойные формы. К традиционным обычаям опять-таки присоединяются суеверные идеи о том, что выражение горя приятно-де умершему, умилостивляет его, что траурное воздержание от тех или иных видов пищи имеет целью, чтобы эта пища досталась на том свете самому умершему, и пр.

Но надо сказать, что к обычаям траура, видимо, суеверные мотивы примешиваются в гораздо меньшей степени, чем к другим формам погребального ритуала. Ношение траурной одежды, соблюдение некоторых запретов, воздержание от определенных видов пищи, от участия в общественной жизни, в развлечениях и пр.— все эти проявления траура до сих пор сохраняют в значительной мере свой первоначальный смысл непосредственного выражения горя, печали. Религиозные представления связываются с ними зачастую лишь искусственно, может быть даже только в сознании исследователя-идеалиста, готового во всем видеть религию.

Едва ли поэтому можно согласиться с Л. Я. Штернбергом, что «современные обычаи, как постановка памятников, траурная музыка в похоронных кортежах, поминальные обеды... составляют переживание соответственных примитивных обычаев дикаря и варвара» и что все эти обычаи порождены верой в загробное существование души[1]. Верно, что зарождение их восходит к эпохе «дикости»; но они коренятся вовсе не в религиозных представлениях, и их никак нельзя считать «переживаниями», т. е. пережитками. Если отбросить идеалистические очки, то всякому станет ясно, что упомянутые Штернбергом погребально-траурные обычаи, которых придерживаемся и мы, порождены не грубым суеверием, а простым уважением к памяти умершего.

[1] См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. С. 206—207.

СУЕВЕРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОГРЕБАЛЬНЫМ КУЛЬТОМ: ВЕРА В «ЖИВОГО МЕРТВЕЦА»

В предыдущем изложении речь шла преимущественно об обычаях и обрядах, связанных с умершими и их погребением, а не об относящихся к ним поверьях. Как мы видели, эти обычаи и обряды сложились вначале отнюдь не под действием каких бы то ни было отвлеченных, тем более суеверных представлений, хотя подобные представления в дальнейшем ходе развития оказывали влияние на изменение, усложнение обычаев и обрядов.

Попробуем теперь разобраться в вопросе о происхождении тех религиозно-магических представлений, тех верований, которые связываются у разных народов с умершими, с погребальными обычаями и которые составляют, так сказать, идейное содержание погребального культа.

Внести какую-то четкую систематику в эти представления, разумеется, еще труднее, чем классифицировать сами обряды и обычаи. Но грубо приближенно можно попытаться разбить все религиозно-магические верования, связанные с покойниками и с погребальным ритуалом, на несколько основных групп: 1) приписывание сверхъестественных свойств самому трупу — вера в «живого мертвеца»; 2) вера в душу умершего и представление о ее посмертной судьбе; 3) образ духа или божества — покровителя умерших, царя загробного мира.

Попробуем сначала разобраться в происхождении и дальнейшем развитии идеи «живого мертвеца». Эта идея есть, по существу, не что иное, как персонификация смутного чувства страха, порождающего суеверные представления о покойнике. Именно этот страх и эти суеверные представления и побуждали людей прибегать к таким, так сказать форс-мажорным, средствам обезвреживания покойника, как связывание его, переламывание его костей и т. п. Но откуда взялся сам этот страх?

Были предложены различные объяснения его. Согласно классической теории Тайлора — Спенсера, корень страха перед умершим заключается в вере в душу, которая будто бы, покидая тело после смерти человека, может вредить оставшимся в живых. Но это объяснение неудачно уже потому, что упомянутые выше приемы

обезвреживания относятся главным образом к телу умершего, а отнюдь не к отделившейся от него душе. Другое объяснение, поддерживавшееся, например, М. Н. Покровским, состоит в том, что страх перед умершим есть будто бы общебиологический инстинкт. Но это объяснение, как в своем месте показано, еще менее удачно, ибо ни данные биологии, ни этнографические данные не подтверждают универсальности этого предполагаемого «инстинкта».

Было предложено, наконец, и третье объяснение: суеверная боязнь перед покойником есть отражение стихийного страха перед заражением. «Причиной страха перед трупом,— пишет Ю. И. Семенов,— является реальная опасность, исходящая от гниющего, разлагающегося трупа» [1]. Этот взгляд, несомненно, более разумен: стихийное стремление избежать опасности заражения должно было, вероятно, оказывать свое действие. Но это объяснение недостаточно: если бы все дело было в этом страхе перед реальной опасностью заразы, мы не наблюдали бы такого разнообразия способов обращения с телом умершего в обычаях разных народов, в том числе и таких способов, где меньше всего можно усмотреть боязнь заражения: эндоканнибализм, натирание трупным соком, ношение тела с собой и пр. Очевидно, вопрос требует особого рассмотрения.

Страх перед умершим — не врожденное чувство человека, следовательно, он сложился исторически. Чем воспитан этот страх? Мне думается, двумя условиями.

Прежде всего, сам обычай захоронения умерших, о происхождении которого говорилось выше, а также и обычай оставления их на произвол судьбы должны были создавать известную психологическую настроенность. Эмоции, как и идеи, создаются традицией. Обычай зарывать покойника в землю не мог с течением времени не породить чувства (вначале именно чувства, а не представления) опасности от близкого соприкосновения с трупом. Различные оттенки этого смутного чувства проявляются в погребальном ритуале едва ли не всех народов: у одних сказывается боязнь возвращения мертвеца из могилы, у других — чувство нечистоты трупа, боязнь осквернитьcя от прикосновения к нему, у третьих — вера в злого демона, в которого превращается умерший. Все это лишь разные формы проявления того безот-

[1] *Семенов Ю. И.* Возникновение человеческого общества. С. 438.

четного чувства отчужденности мертвеца от живых, которое в значительной мере порождено традицией удалять его, путем ли зарывания в землю, выбрасывания или иначе.

Но это только одна сторона дела, которая сама по себе, вероятно, не могла бы привести к тем крайним формам боязни умершего и к тем преувеличенным мерам обезвреживания его, с которыми мы познакомились. Здесь действовало еще другое и более важное условие.

Исследователи Австралии, как и других стран, не раз отмечали, что погребальные обряды сильно различаются по характеру и степени сложности в зависимости от того, кого именно хоронят. Обряды были обычно тем сложнее, чем более влиятельное положение в общине занимал покойник. Детей, подростков, иногда даже женщин, малозаметных людей хоронили без особых церемоний. Напротив, погребение главарей, влиятельных стариков, храбрых воинов обставлялось особо сложными обрядами. При этом самое интересное для нас то, что обряды обезвреживания покойника, обряды, в которых проявляется страх перед ним, имели место по преимуществу как раз при погребении таких влиятельных лиц. «Чем более близкий родственник и чем более влиятельный при жизни,— писал еще Кёрр в своей сводной работе об австралийцах,— тем больше страха вызывает к себе умерший» [1]. «Так как женщины и дети считаются гораздо ниже, чем мужчины при жизни,— продолжает он,— и духов их мало боятся после смерти, то их погребают без особых церемоний» [2]. То же самое отмечалось другими наблюдателями.

Что это означает? Это означает, что страх перед умершим есть явление, социально опосредствованное. Покойника боятся не потому, что он покойник, а прежде всего потому, что его боялись и при жизни. Посмертный почет воздается тому, кто и живой занимал влиятельное положение.

Боязнь умершего есть не биологический «страх смерти», а в известной мере отражение зарождающегося социального расслоения. Отсюда в значительной степени объясняются и те обряды, которые направлены на обезвреживание мертвеца: связывание, ломание членов и пр.

---

[1] *Curr E.* Australian race. Melbourne — L., 1886. V. I. P. 87.
[2] Ibid. P. 89.

Аналогичные явления отмечались не раз и у многих народов, стоящих на более высоких ступенях исторического развития. Хотя у большинства их сложились уже более или менее спиритуализированные представления об умерших и суеверная боязнь самого трупа уступила место столь же суеверному страху перед духом умершего — об этом будет сказано дальше,— однако во многих случаях сохраняются и более архаичные представления о покойнике: наделение самого трупа сверхъестественными свойствами. При этом чаще оказывается, что подобные представления связываются опять-таки не со всеми покойниками, а лишь с теми, кого боялись и при жизни или кого самый род смерти поставил в особое положение: таковы разные колдуны либо самоубийцы и люди, погибшие насильственной смертью.

Примером могут служить восточнославянские верования, прекрасно исследованные Д. К. Зелениным [1], который убедительно показал, что в народных представлениях резко разграничены две категории покойников: умершие, так сказать, нормальной, или естественной, смертью (их называют в народе «родители») и умершие преждевременной или насильственной смертью: убитые, самоубийцы, утопленники, «опойцы», умершие некрещеными дети, сюда же относятся умершие колдуны и колдуньи. Эта вторая категория покойников, называемая по-разному — «мертвяки», «заложные» и т. п., служит в народе предметом суеверного страха. О них ходят страшные рассказы, что они выходят по ночам из могилы, могут причинить вред живым, вызывать стихийные бедствия, например засуху и пр. Для избежания этих опасностей труп такого умершего не хоронили на общем кладбище, иногда старались его обезвредить, пробивали осиновым колом, обливали водой, бросали в болото и т. д. Подобные действия всегда направлены на самый труп, и именно с ним, а не с душой умершего связаны суеверные представления и суеверный страх. Аналогичные верования известны и у южных и у западных славян.

Таким образом, идея «живого мертвеца» вовсе не была продуктом чисто рассудочной деятельности первобытного человека. В ней гораздо больше было эмоциональных, чем сознательных, моментов. Это был неопределенный комплекс эмоций страха, безотчетного отвращения, смешанного с почтением и привязанностью.

---

[1] См.: *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Ч. I.

Для дальнейшего развития этой идеи «живого мертвеца» потребовались еще века и тысячелетия исторического развития, потребовались новые условия, толкавшие каждый раз мысль человека вперед. Идея «живого мертвеца» оказалась одной из самых живучих религиозно-магических идей, сохранившись в верованиях самых различных народов. Поверья народов Европы о вампирах, упырях, привидениях, выходцах с того света в сущности очень мало отличаются от аналогичных религиозных представлений у ботокудов или австралийцев.

Отдаленные отголоски веры в живого или ожившего мертвеца можно обнаружить даже в таких сложных религиях, как христианство, ислам. Христианские представления о загробном мире, как известно, двойственны и противоречивы. С одной стороны, в центре их стоит как будто учение о душе человека, о ее загробной судьбе, забота о ее «спасении». Но с другой стороны, одним из важных догматов ортодоксального христианства является вера в «воскресение мертвых», причем таковое понимается строго буквально как оживание находящихся в могилах умерших, хотя бы они давно сгнили; тела воскресших станут, по церковному представлению, «нетленными», и именно они пойдут — одни в рай, другие в ад.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДУХЕ УМЕРШЕГО

Более сложен вопрос о происхождении другого религиозно-мифологического представления, связанного с погребальным культом,— представления о душе или духе умершего.

Школа Тайлора — Спенсера считала, как известно, идею духа умершего логическим развитием элементарного представления о душе человека. Такой взгляд продолжает господствовать в литературе доныне. Он, однако, основан не на фактах, а только на априорно-дедуктивном рассуждении.

Правда, у многих народов действительно существует представление о том, что душа человека после его смерти выходит из тела и превращается в дух или в демона. Но подобное представление еще отнюдь не свидетельствует о том, что вера в дух умершего возникла из веры в душу. Напротив, эта идея превращения души в дух

есть не более как попытка связать между собой эти два представления. По своему же происхождению они совершенно разнородны. Эта разнородность видна в некоторых случаях непосредственно, в других случаях она подтверждается различием названий для души и для духа умершего.

У австралийцев аранда душа живого человека называется *куруна (гуруна)*, а душа или дух умершего — *лтана (ултана)*. Такое же различие названий существует у племени лоритья, у курнаи, у мара и у некоторых других.

У большей части меланезийских племен представление о духе умершего не связано с верой в душу человека, если не считать только слабой попытки связать их посредством идеи превращения одного в другого. На острове Флорида душа человека называется *тарунга* (у свиней тоже имеется *тарунга)*, дух умершего — *тиндало;* то же различие проводится на островах Изабель и Сан-Кристобаль.

На Банксовых островах душа обозначается словами *талеги, атаи,* а дух умершего — *тамате, натмат.* На острове Мота существует представление о том, что атаи (душа) по смерти превращается в тамате (дух); но с другой стороны, туземцы этого острова пытаются и иным образом связать между собой эти два представления: по их словам, духи умерших в подземном мире имеют свои атаи (души), подобно живым людям. Папуасы-мариид-аним называют словом *вих* душу живого человека, а словами *гова* и *хаис* — духов умерших. Очень любопытное верование существует в области Массим: туземцы считают, что душа по смерти не превращается в дух, напротив, она погибает вскоре же после смерти человека, тогда как дух его улетает в загробный мир, находящийся на далеком острове.

В Африке у большинства народов отмечается четкое различение двух представлений — представления о душе живого человека и о духе умершего. Первая исчезает в момент смерти, второй появляется именно в этот момент. Это различие отметил, например, Анкерман, один из лучших знатоков африканской этнографии.

В числе многих примеров можно привести такие: у восточноафриканского народа акикуйю, исследованного миссионером Мак-Грегором и супругами Раутледж, есть поверье, что дух умершего, *нгома,* появляется только в момент смерти человека, а при его жизни нгома не су-

ществует (душа живого человека называется *нгоро*)[1]

Раттрей, исследователь религии западноафриканских ашанти, отметил, что у этого народа представление о душе — *окра (кра)* или *сунсум* — совершенно не связано с идеей духа, привидения — *саман* (множественное число — духи предков, *саманфо*)[2]. У племени каонде (Центральная Африка) душа живого человека называется *чимвуле* (исследователи сближают ее с «тенью»), а дух умершего — *мукиши* (множ. число — *вакиши*).

По религиозным представлениям индейцев-«воронов» (типичным для верований многих североамериканских племен), дух умершего вовсе не есть душа, оставшаяся после его смерти.

В древнеримской религии душа — двойник живого человека — называлась «гением». Гений человека погибает в момент его смерти. Духи же умерших назывались «манами».

Одно из существенных различий, которое почти повсеместно можно наблюдать между идеями души и духа, состоит в том, что душа (живого человека) представляется обычно слабым, пассивным, боязливым существом, тогда как дух — существо сильное, активное и агрессивное. Это характерное различие очень заметно в той же Меланезии. Его подчеркивает В. Г. Богораз, говоря о верованиях чукчей; согласно этим верованиям, душа «представляется маленькой, хрупкой, беспомощной, подверженной опасностям со стороны враждебных духов... Мертвые, наоборот, представляются как невидимые духи, большие и сильные, гораздо сильнее человека»[3].

Если даже допустить, что идея духа развилась из веры в душу, как это утверждает традиционная теория, все равно это допущение нисколько не помогает понять указанного характерного различия между этими двумя представлениями. Каким образом из беспомощной и пассивной души происходит могучий и опасный дух? Этого превращения не объяснить с традиционной точки зрения логического развития идей.

В действительности идея духа умершего связана своим происхождением не с верой в душу живого человека, а с комплексом обрядов, составляющих погребальный

[1] *Routledge W. S., Routledge K.* With a prehistoric people. L. 1910. P. 240.

[2] *Rattray R. S.* Religion and art in Ashanti. P. 152—155.

[3] *Богораз В. Г.* Чукчи. Т. II. С. 3.

ритуал; в самой общей форме можно сказать, что развитие и усложнение погребальной обрядности (особенно в таких ее формах, при которых достигалось быстрое уничтожение трупа, например при кремации) вели к постепенной дистилляции, спиритуализации представления об умершем, вначале вполне материального[1].

Конечно, было бы ошибочно видеть в формах погребальных обрядов единственный или хотя бы главный фактор, обусловливавший процесс спиритуализации представления об умершем. Этот процесс, один из самых интересных в истории религии, происходил под влиянием целого ряда условий. Но одним из этих условий могла быть и погребальная практика. Но гораздо важнее здесь то обстоятельство, что образ духа умершего в ходе исторического развития контаминируется с анимистическими образами иного происхождения.

На этой стороне дела надо остановиться несколько подробнее. Как известно, вопрос об исторических (генетических, идейных) связях между верой в духов умерших и верой в духов природы многократно ставился в научной литературе, и решался он по-разному. Старая мифологическая (натуристическая) школа мало интересовалась образами духов умерших (и связанным с ними погребальным культом) и склонна была рассматривать их как олицетворение тех же стихийных сил природы. Напротив, сторонники анимистической теории видели в представлении о душе умершего именно первоначальную религиозную идею и были убеждены, что все вообще сверхъестественные существа — духи,

[1] Мысль о том, что идея души умершего обязана своим происхождением погребальной обрядности, отнюдь не нова, хотя и не пользуется особой популярностью в литературе. Еще Толанд в начале XVIII в. высказал впервые это предположение; по его мнению, «погребальные обряды [древних египтян] и способы увековечивания памяти выдающихся людей и могли явиться причиной, породившей веру в бессмертие» (*Толанд Дж.* Избранные сочинения. М., 1927. С. 42, см. также с. 53, 62). В новейшее время Эмиль Дюркгейм, исходя, правда, из совсем других соображений, приходит к выводу, что понятие души умершего и страх перед ним — не причина, а следствие погребальных обычаев: «Не потому плачут о мертвом, что его боятся; его боятся потому, что о нем плачут» (*Durkheim E.* Les formes élémentaires de la religieuse. P. 573). Даже В. Вундт, убежденный сторонник анимистической теории, не мог не заметить влияния погребальной практики на развитие веры в душу: «Ничто не могло содействовать так развитию более чистых представлений о психе (т. е. душе), как уничтожение тела, благодаря которому у телесной души отняли совершенно ее субстрат» (*Вундт В.* Миф и религия. С. 106).

демоны, гении, божество — суть по происхождению своему те же души умерших.

Некоторые авторы пытались примирить эти противоречивые взгляды. Так, по мнению Владимира Соловьева, первобытный человек вообще не различал ясно душу умершего от стихийного духа и для него все религиозные представления сливались в идее «смутного пандемонизма»: покойник и дух ветра, грозы и пр.— все это было одно и то же[1].

В. Соловьев был прав, указывая на односторонность обоих боровшихся тогда направлений в изучении первобытной религии — натуристического и анимистического. Но он был едва ли прав, пытаясь свести все первобытные религиозные представления к нерасчлененному «смутному пандемонизму». Более углубленное исследование конкретных фактов показывает, напротив, что разные категории духов — духи олицетворения болезней, шаманские духи, духи стихий природы, духи умерших и т. п.— имеют в каждом случае свои собственные корни, свое происхождение, связанное с определенным видом человеческой деятельности. Но нельзя отрицать — и в подтверждение этого можно привести множество фактов,— что туманные образы религиозной фантазии постоянно обнаруживают тенденцию расплываться и сливаться друг с другом. Поэтому далеко не всегда можно провести отчетливую грань между анимистическими образами разного происхождения, между духами умерших, духами природы, духами болезней и пр.

У племени юин в Юго-Восточной Австралии было поверье о духах, которых называли *тулугал,* что буквально означает «могильный» (от *тулу* — могила, *гал* — притяжательный суффикс). Тулугал, как это видно и по названию, связан прежде всего с покойником; верили, что он отзывается на голос колдуна во время погребального обряда; но этим же словом называли вообще духов, обитающих на деревьях, в горах; их боялись, так как верили, что они поедают детей. По сообщению Эйльмана, у племен Центральной Австралии вообще нет ясного различия между духами умерших и разными злыми существами, духами-демонами[2]. Однако, по сведениям Спенсера и Гиллена, аранда довольно отчетливо

[1] См.: *Соловьев Вл.* Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки//Собрание сочинений. Т. VI. С. 163—166, 213.

[2] *Eylmann E.* Die Eingeborenen der Kolonie Südaustraliens. S. 19•.

различали категории духов: *ултана* — дух умершего; *ирунтаринца* — духи, связанные с тотемическими «предками» и в то же время покровительствующие знахарям; *орунча* — злые духи[1].

В меланезийских поверьях, по наблюдениям Кодрингтона, проводится ясное различие между духами умерших и другими духами, которые никогда не были людьми; их и называют по-разному[2]. При этом в Северной Меланезии, где больше сохранились черты архаического общественного уклада, материнский род и т. д., большее значение в культе имеют духи умерших, а в Южной Меланезии — духи, не связанные с умершими[3]. Последнее, однако, оспаривал Ф. Шпейзер, по сведениям которого и в Южной Меланезии на первом месте как предмет почитания стоят духи умерших. По его же данным, впрочем, на практике нет отчетливой грани между той и другой категорией духов[4].

Во многих верованиях отсталых народов можно заметить, что представления об умерших сливаются с образами злых духов, которые своим происхождением связаны с верой во вредоносную магию. Так, например, у курнаи духи умерших сородичей считались дружественными, а духи умерших врагов — злыми. У племени реки Тёлли (Квинслэнд) было поверье, что если увидишь дух умершего врага (*пичару*), то можно умереть. Совершенно ясно, что подобные верования представляют собой контаминацию разных мотивов: с одной стороны, представления об умершем, с другой — персонификация смутного страха перед враждебным племенем, того страха, который составляет психологическую основу веры во вредоносную магию. Переплетение этих разных мотивов содействует спиритуализации представления об умершем.

Очень поучителен в этом отношении следующий факт, отмеченный Паулем Вирцем у папуасов области реки Мамберамо. У этих папуасов есть представление о *куги.* Это представление имеет довольно сложный характер. Слово «куги» обозначает прежде всего тело умершего, а после его сожжения — особую оставшуюся

[1] *Spencer B., Gillen Fr.* Native Tribes of Central Australia. P. 512—517, 523—526.

[2] *Codrington R.* The Melanesians. P. 121.

[3] Ibid. P. 122.

[4] *Speiser F.* Ethnographische Materialen aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln. B., 1923. S. 322.

силу или субстанцию. Папуасы не считают, что куги — это душа человека: душа не сохраняется после смерти, тогда как куги начинает существовать только после смерти и кремации трупа. Эти куги живут в горах, в реках, носятся в виде летающих собак и приносят людям болезни. По словам Вирца, термином «куги» туземцы вообще обозначают злые и жуткие силы, о происхождении которых они не спрашивают [1].

На этом примере хорошо виден один из тех психологических путей, по которым развивались представления о духах умерших. В основе своей это лишь персонификация смутного чувства страха. Ближайший объект этого чувства — покойник, отношение к которому сплетается из двойственных мотивов опасения и привязанности. Уничтожение трупа, особенно быстро и радикально при таких формах погребения, как кремация, высвобождает представление о нем от связи с материальными останками и облегчает его спиритуализацию.

Возникший таким путем образ нематериального духа становится центром кристаллизации для всяких вообще безотчетных чувств страха и неуверенности, которыми полон дикарь, бессильный и перед природой, и перед тайными нападениями врагов. Образ духа умершего, связанный с погребальным ритуалом, является здесь лишь ядром, вокруг которого наслаиваются представления и эмоции совершенно иного происхождения. Этот пример чрезвычайно типичен.

Развитие представлений о духах умерших находится под сильнейшим влиянием мотивов социального характера. Выше говорилось уже, что и погребальная практика и отношение к умершим определяются в очень сильной степени социальным положением покойника при его жизни, т. е. что то и другое отражает в себе элемент общественной дифференциации. Еще лучше это видно на развитии анимистических представлений, связанных с покойниками. Особенно характерны в этом отношении верования меланезийцев.

Кодрингтон, наиболее глубоко изучивший эти верования, подчеркивает, что на всех Соломоновых островах проводится резкое различие между двумя классами духов умерших: один класс состоит из духов тех лиц, которые при жизни выделялись своей храбростью, влиянием, материальным успехом; духи этих людей суть объект страха и поклонения со стороны оставшихся в живых; второй, более многочисленный класс состоит из духов рядовых общинников, ничем не выделявшихся при жизни; духи таких людей «являются ничтожеством по смерти, как и при жизни», они «не удостаиваются культа и скоро начинают мыслиться просто как толпа безыменного населения подземного мира» [1]. На острове Малаита даже названия этих двух категорий духов неодинаковы: духи вождей, храбрых воинов, богатых называются *лио-а,* им приписывают обладание особой магической силой *сака* и воздают поклонение; души же простых людей остаются и после смерти тем, чем были при жизни,— *акало* (душа) и никаким почетом не пользуются; они скоро превращаются в гнезда белых муравьев и служат пищей для сильных духов лио-а. На острове Сан-Кристобаль духи выдающихся людей служат предметом страха, почитания и умилостивления; духи же простых людей живут пассивной и бесцветной жизнью, они не только не внушают страха живым, но сами боятся их и исчезают при приближении человека.

С дальнейшим ростом социальной дифференциации на средней и высшей ступенях варварства это различие представлений о духах людей разных социальных категорий еще более возрастает. Особенно рельефно это видно у полинезийцев. По старым верованиям тонганцев, например, только души высших сословий — *эги, матабуле, муа* — живут после смерти и занимают в пантеоне богов и духов ранг, соответствующий их земному положению; души же простых — *туа* — по смерти погибают. Таитяне верили, что только души жрецов и членов тайного общества *ареои* продолжают жить после смерти, души остальных людей поедаются богами. На других островах Полинезии существовало поверье, что допущение души умершего в загробный мир зависит от богатства и знатности человека при жизни.

В той же Океании, в частности у меланезийцев, можно наблюдать контаминацию образов духов умерших с анимистическими образами, порожденными системой мужских тайных союзов. Об этом будет сказано ниже (см. гл. 12). Подобная связь, конечно, придает большую социальную и идеологическую значимость вере в духов умерших.

---

[1] *Wirz P.* Anthropolog und ethnolog. Ergebnisse d. Central-Neu-Guinea Expedition. Leiden, 1924. S. 53—54, 59, 77.

[1] *Codrington R.* The Melanesians. P. 253—254.

У народов, где сильное развитие получил шаманизм образы духов умерших нередко контаминируются с шаманскими духами и духами болезней, образы которых имеют свои особые корни. Так, в старых верованиях народов Сибири шаманские духи были в большинстве случаев четко обособлены, но порой они отождествлялись с духами умерших, только не всяких, а умерших шаманов. Подобные поверья отмечены у алтайцев, тувинцев, бурят, якутов, юкагиров.

Особый и сложный вопрос представляет генетическая связь образа духа умершего с образом почитаемого предка. Приверженцы традиционной анимистической теории хотя и различают иногда культ умерших и культ предков, но склонны выводить последний из первого в порядке однолинейной и чисто имманентной эволюции. На самом деле связь этих двух категорий сверхъестественных существ — дух умершего и почитаемый предок — гораздо более сложная. Я постараюсь показать в дальнейшем (см. гл. 9), что представление о духе умершего действительно составило один из важных идейных компонентов образа почитаемого предка, но только один из них, ибо образ почитаемого предка гораздо более сложен.

Таким образом, если зарождение анимистических представлений, связанных с умершим, коренится в погребальном ритуале, то на дальнейшее их развитие влияют разные условия. Из этих условий выше отмечены только некоторые. Практика вредоносных обрядов сближает представление о духах умерших с верой в злых духов. Социальная дифференциация и вырастающий на ее основе культ вождей и выдающихся лиц делают образ духа умершего объектом почитания. В дальнейшем ходе истории на эволюцию этих представлений влиял и ряд иных условий — система тайных союзов, шаманизм с его бесчисленным сонмом духов, а особенно культ предков, складывающийся на основе разложения родового строя.

СУЕВЕРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОГРЕБАЛЬНЫМИ ОБРЯДАМИ. ИДЕЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ

В рамках настоящего общего очерка невозможно рассмотреть подробно очень важную сторону погребального культа: развитие представлений о загробном мире. Вопросу этому посвящали внимание многие исследователи, хотя по большей части лишь применительно к отдельным народам и эпохам, к отдельным религиям. Не подлежит сомнению, что представления о том, что́ делается с душой покойника, начали складываться неизмеримо позже, чем сложились те или иные традиции погребальной обрядности; да и появившись, эти представления были вначале чрезвычайно смутны.

У тех же австралийских племен, по-видимому, не существовало каких-либо определенных взглядов по вопросу о том, где обитают души умерших и что с ними происходит. Имеющиеся на этот счет сведения путаны и противоречивы. Преобладает, видимо, представление, что души умерших витают где-то вблизи места погребения, могут являться живым, во сне или наяву, их можно иногда слышать или даже видеть. Особого мира душ, «загробного мира», как правило, не существует. Подобные представления, очевидно, вообще очень типичны для наиболее отсталых народов.

Другая идея относительно душ умерших, свойственная и некоторым отсталым племенам, более характерна для народов высокой культуры: это идея реинкарнации, т. е. вера в то, что душа покойника вновь воплощается в животное, в растение или, что самое интересное, в человеческое тело.

Эта вера отмечена у тех же австралийцев наряду с другими представлениями относительно умерших; у них распространено поверье, что душа покойника может вновь возродиться, притом воплотившись в человека со светлой кожей. Не раз отмечалось в связи с этим, что туземцы Австралии принимали белых колонистов за вернувшихся с того света своих соплеменников. Однако возникает сомнение: действительно ли подобное представление существовало до прихода белых? А если оно и существовало, то, быть может, связывалось с чрезвычайно редким фактом рождения альбиносов, а не как общераспространенное поверье. Есть основания думать, что именно приход белых колонистов дал толчок новому суеверному представлению; это и неудивительно, ибо появление человеческих существ столь непривычного для туземцев вида вполне могло вызвать у них попытку связать этот факт со смутными идеями о судьбе умерших, существовавшими ранее. Кажется, первым из белых был принят за ожившего покойника Уильям Бёкли, беглый ссыльный, много лет проживший среди аборигенов: последние нашли в нем какое-то сходство с одним

из недавно умерших соплеменников и решили, что это он и есть; а затем эта идея распространилась и на других белых [1].

Есть сообщение о том, что центральноавстралийские племена (особенно аранда) верят в тотемическое перевоплощение — в то, что «тотемический зародыш», входя в тело женщины, вызывает беременность и рождение ребенка, а когда этот ребенок подрастет и позже умрет, то душа его возвращается в первоначальное место в виде такого же «тотемического зародыша», с тем чтобы вновь тем же способом воплотиться. Об этой идее «вечного перерождения» сообщают Спенсер и Гиллен [2]. Но это сообщение спорно: более глубоко изучивший верования аранда миссионер К. Штрелов отрицал существование подобного поверья [3].

Вера в то, что умершие превращаются в животных (реже в растения), довольно широко распространена у отсталых народов. Она, бесспорно, связана с тотемизмом и даже составляет существенный элемент тотемизма. Об этом не раз писалось. Такое поверье отмечено в Австралии у племени милья-уппа; в Америке у бороро, у хопи, у суньи; в Океании оно известно на острове Лифу; в Африке у пигмеев реки Итури.

Немалое распространение имеет и вера в то, что душа умершего вновь рождается в человеческом образе, воплощаясь при этом обычно в ребенка, рожденного в той же семье или роде. Такое верование отмечено у эскимосов, у алгонкинских племен, у такулли, у нутка (у них идея о воплощении души умершего в чужеплеменника) и др. В Африке оно известно в Старом Калабаре, у йоруба и др.

У некоторых народов отмечен своеобразный вариант идеи реинкарнации: душа умершего вселяется в новорожденного ребенка, но лишь временно, пока не окрепнет собственная душа ребенка, а затем она его покидает; такая идея есть у аранда, у эскимосов.

Идея «переселения душ» (метемпсихозы) вошла, как известно, в некоторые сложные религиозно-философские системы, особенно в Индии, где она составила один из основных догматов брахманизма — индуизма и легла в основу буддистского учения; здесь эта идея окрасилась ярко моральной идеологией — учением о нравственной ответственности за поступки (*карма*), влекущей за собой худшее или лучшее перерождение, учением, порожденным кастовой системой; та же идея усвоена в античном мире пифагорейцами, позже манихеями. Она сохранилась в некоторых мусульманских сектах, особенно у исмаилитов.

Третье и наиболее распространенное представление, касающееся судьбы душ покойников, состоит в вере в особый мир душ («тот свет»), куда они отправляются после телесной смерти человека. Эта вера есть едва ли не у всех народов земного шара, хотя с большими различиями. Очень трудно систематизировать разнообразные представления, имеющиеся по этому предмету в верованиях разных народов, тем более что и идеи каждого отдельно взятого народа о загробном мире душ обычно далеки от ясности. Данный вопрос может составить содержание особой большой работы, здесь же придется ограничиться самыми общими наблюдениями.

Весьма разнообразны понятия о местопребывании мира душ. У наиболее отсталых народов идеи об этом до крайности смутны: мир душ находится где-то далеко; при этом иногда указывается определенное направление: на севере (аранда), на западе (нарриньери), на востоке (маринд-аним). Есть основания думать, что это направление указывается не случайно: оно, видимо, соответствует тому направлению, откуда в прошлом шло либо переселение племени, либо какое-то культурное влияние.

У приморских народов и островитян, особенно в Океании, широко распространено представление о загробном мире, находящемся где-то за морем, на острове. У народов Океании и Восточной Индонезии можно наблюдать различные оттенки идеи об островном мире душ; у одних это один из соседних островов, у других — мифический остров где-то далеко на западе. Корни этих представлений хорошо видны, они двояки: с одной стороны, здесь, несомненно, сказалась реминисценция морских переселений, которые оставили в сознании людей смутное воспоминание о стране предков, лежащей за морем (притом на западе — направление, откуда шел основной поток переселения); а так как островитяне Океа-

[1] Так объяснял дело один из ранних наблюдателей австралийского быта Ричард Хауитт (*Howitt. R.* Impressions of Australia Felix, during 4 years residence in that colony. L., 1845. P. 189).

[2] *Spencer B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. P. 124—127.

[3] *Strehlow C.* Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien. B. I. S. 56; *Vatter.* Der Australische Totemismus. P. 83—84, 130—132.

нии не знают никакой другой формы земной суши, кроме острова, то и эта страна предков рисуется им как остров; туда и идут-де души умерших. Так обстоит дело, несомненно, с полинезийскими верованиями. С другой стороны, здесь, возможно, отразилось влияние практики водяного погребения, особенно в ее более сложной форме — отправления трупа в лодке в открытое море: его как бы посылают в заморский мир душ. Таково, быть может, происхождение данного поверья в Меланезии, где воспоминаний о переселениях не сохранилось и где остров душ — не мифический далекий остров, а один какой-нибудь из близлежащих островков.

В той же Океании известно и близкое к предыдущему поверье о мире душ под водой: оно отмечено на Новой Каледонии, на архипелаге Бисмарка (души умерших — в реке под водой), на Маркизских островах, на Самоа и др. Вероятнее всего, что такое представление прямо порождено практикой водяного погребения; но точного соответствия того и другого факты не обнаруживают, что, впрочем, неудивительно ввиду сложной этнической и культурной истории населения Океании.

Очень широко распространено у народов всех стран представление о подземном мире душ. Вполне правдоподобно предположение некоторых авторов, что на это представление повлиял обычай зарывать покойников в землю либо хоронить их в пещерах [1]. Но были и другие корни такого поверья; в частности, указывают на связь его с вулканизмом: где есть действующие вулканы, там нередко имеется верование, что души умерших через кратер вулкана спускаются в подземный мир. Так обстоит дело, например, в Южной Меланезии.

Наконец, многие народы помещают мир душ на небо. Это представление есть и у некоторых австралийских племен: курнаи, вакельбура, местами и у народов Океании. Иногда местопребывания душ умерших локализуются точнее: звезды, млечный путь, солнце. Связь умерших со звездами отмечается в верованиях самых разных народов — от тех же австралийцев до народов Европы. Связь с солнцем — представление, которое некоторые исследователи пытались приурочить к определенной культурно-этнической группе [2], другие — к определенной ступени исторического развития — к эпохе древних высоких цивилизаций. Некоторые авторы указывают на связь идеи небесного мира душ с практикой трупосожжения. Возможно, что такая связь в некоторых случаях имеется (хотя иные ее отрицают), однако нельзя, конечно, согласиться с Риверсом, который, ставя вещи на голову, полагал, что вера в небесный мир душ породила обычай трупосожжения [1].

У подавляющего большинства народов, однако, и притом даже у сравнительно отсталых, представление о местопребывании душ умерших дифференцируется и не для всех умерших указывается одно и то же место (подобно тому как не для всех применяется и одинаковый погребальный ритуал). Мотивы, по которым одним умершим уготовано одно место в загробном мире, а другим — другое, различны. Иногда указываются моральные мотивы: дескать, добрые пойдут в какое-то светлое место, а злые — в темное; но подобные сообщения сомнительны, так как тут очень вероятно влияние миссионерской проповеди. Более самобытен, видимо, другой мотив: в более счастливое место попадают души тех, кто соблюдал племенные обычаи, например в отношении татуировки, протыкания перегородки носа и пр. Различная загробная судьба связывается у многих народов и с родом смерти, и с выполнением родичами погребального ритуала, с соблюдением ими установленных обычаев и ограничений.

У народов, прославившихся своей воинственностью, вера в возможность попасть после смерти в более счастливое место служит как бы религиозным отражением и освящением воинской этики: подобное место уготовано храбрым воинам, погибшим в бою. Такое поверье особенно было распространено в Северной Америке [2], оно известно и у народов других частей света; наиболее известный пример — древние германцы с их верой в светлую Валгаллу, обитель душ павших воинов.

---

[1] Мысль эту впервые высказал Цицерон.

[2] Гр. Эллиот Смит и У. Перри приписывали его «детям солнца», выходцам из Древнего Египта, будто бы распространившим высокую цивилизацию по всей земле (*Perry W.* The Children of the Sun. L., 1923. Part 13).

[1] *Rivers W.* The history of Melanesian society. V. II. P. 550—580. Сходную мысль высказывал Макс Эберт (Die Anfänge des europäischen Totenkultes).

[2] Но вера в «счастливые охотничьи поля» и т. п. известна была не всем индейским племенам (*Dorsey J. O.* A stady of Siouan cults// 11-th Annual Reports Bureau of Etnology. 1889—1890. Washington, 1894. P. 484—485 и др.).

Там, где далеко зашло имущественное расслоение, аналогичное верование приурочивается именно к нему: только богатые и влиятельные люди могут рассчитывать, что их души попадут в светлый мир. Подобное представление особенно резко выражено у народов Океании, и больше всего в Полинезии; там почти на всех архипелагах резко разграничены в представлении островитян два загробных мира: один — для вождей и знати, другой — для простого народа; первый, конечно, наделяется всеми преимуществами. Чаще всего верят, что души вождей идут на небо, а души простых — в подземный или подводный мир (Гавайи, Маркизские острова, Таити и др.). На Самоа и на Футуна души вождей идут в подводный мир Пулоту, а души простых — под землю, в некоторое «плохое место».

Все эти представления о различии судьбы умершего в зависимости от его земного состояния, общественного ранга, отчасти и от личных качеств сводятся к одной основной идее: загробный мир есть продолжение земного. Это означает, что, во-первых, в загробном мире сохраняются социальные различия между людьми — богатые и знатные остаются богатыми и знатными, бедные — бедными. Во-вторых, условия жизни в загробном мире и образ жизни душ напоминают земные условия и земной образ жизни — у душ те же потребности и привычки, как у живых людей: они там едят, пьют, охотятся и пр. Варьируют лишь оттенки: в одних поверьях на том свете лучше, чем на этом,— там много дичи, много пищи и пр.; по другим — там все это скуднее, тусклее. По поверьям некоторых народов, в загробном мире все наоборот: там день, когда у нас ночь, и т. д.

Идея о загробной жизни как продолжении земной есть, по существу, не что иное, как религиозное освящение сложившегося социального строя: ведь религия всегда и везде играет эту роль. Но в той же идее есть и моральный элемент: у многих народов отмечено верование, что лучшая участь за гробом ожидает «хороших» людей содержание понятия «хороший», конечно, меняется в зависимости от общественных условий и культурного уровня). В этом смысле вера в загробный мир в известном смысле содержит в себе зародыш идеи воздаяния[1].

[1] Обычно принято противопоставлять эти два представления о загробном мире: «теория продолжения существования» и «теория воздаяния». На самом деле они не исключают друг друга.

Идея воздаяния получает свое полное развитие лишь в религиях классового общества, в религиях, отражающих резкие классовые антагонизмы. Мы находим ее в Древнем Египте, но не в раннюю эпоху, а лишь в эпоху Нового царства («Книга мертвых»), а особенно в христианстве и исламе. Здесь учение о загробной награде и загробном наказании выполняет вполне очевидную функцию: утешать обездоленных, угнетенных, парализовывать их протест, успокаивать их надеждой на небесную награду: кто страдает и покорно переносит страдания здесь, на земле, будет вознагражден вечным блаженством в загробной жизни; наоборот, грешники и бунтовщики будут гореть на вечном огне.

ПОВЕРЬЯ О СУДЬЕ ЗАГРОБНОГО МИРА

С погребальным культом связан, очевидно, и образ судьи душ, царя или бога загробного мира. Такой образ, известный во многих религиях, очень неустойчив, изменчив, принимает самые разные формы, очень часто контаминируется с другими образами: с мифологической фигурой «первого человека», с хтоническими божествами плодородия и пр.

В верованиях наиболее отсталых народов такого образа, как правило, еще нет, как нет и определенного представления об особом мире душ. У народов с распадающимся родовым строем, где начавшаяся социальная дифференциация породила и дифференциацию представлений о загробной жизни, появляются особые мифологические образы, играющие ту или иную роль в судьбе душ, в допуске их в один из тех миров, где обитают души. Это или проводник душ, или чудовище, отпугивающее или пожирающее их, или привратник, допускающий в царство мертвых лишь тех, кто удовлетворяет известным условиям, или судья, решающий участь душ. Вот несколько примеров.

По поверью жителей острова Вао (Новые Гебриды), вход в загробный мир охраняется чудовищем в виде огромного краба, которое набрасывается на душу, если у нее нет с собой свиней, и пожирает ее; если же она несет с собой свиней (зарезанных при погребении), чудовище съедает их, а душу пропускает. В южной части острова Малекула есть поверье, что у входа в за-

гробный мир находится дух-привратник, пропускающий туда только татуированных. На острове Аврора верят в огромную свинью, которая пожирает души тех, кто не посадил при жизни дерева пандануса; а тот, кто таковое посадил, может залезть на него и тем спастись от чудовища. Во многих местностях Меланезии есть верование, что привратник — чудовище или дух — пропускает в загробный мир только тех, кто вступил в мужской союз. В других случаях для пропуска требуется плата привратнику, для чего и предназначаются погребальные жертвы.

У сакаев-джакун есть поверье о старухе Аруд, правящей подземным миром.

На некоторых полинезийских островах — Раротонга, Таити — образ божества подземного мира сливается с образом Тики — первого человека и общего предка либо создателя человека.

Сращивание этих двух образов — первый человек и царь подземного мира — известно и у некоторых других народов. Таков был Гаечь у ительменов, Яма в Древней Индии.

В богатом пантеоне древних ацтеков фигурируют несколько богов смерти и подземного царства: Миктлантекутли — «владыка области смерти»; его супруга Миктлансиуатл; Теояомики — «бог мертвых воинов» — и др.; один из них, Тлантекутли, был и олицетворением земли. У майя тоже было несколько божеств, связанных со смертью и загробным миром: Ах Пуч («разрушитель»), изображавшийся в виде скелета; Хун Ахау («первый владыка») — царь подземного мира; Иш Таб — богиня небесного царства душ и др.

В китайских верованиях «верховным владыкой преисподней» считается Ди Цзан-ван; к нему приходят на поклонение все десять «князей преисподней». По свойственным китайцам склонностям к историзации мифологических образов этот Ди Цзан-ван изображается как некий буддистский монах, прибывший в Китай при одном из танских императоров.

Образы подземных богов — царей мира умерших — очень разнородны в религиях классического Востока. У вавилонян миром умерших, находящимся под землей, управляют подземные боги Анунаки; в мифах упоминается страшная царица ада Эрешкигаль; в других мифах богом мертвых выступает Нергал. Сложную эволюцию образов подземных богов обнаруживает древнеегипетская религия. По-видимому, первоначально там существовало представление, что души умерших поедаются подземным богом — шакалом. Со времени первых династий развивается искусство бальзамировать и сохранять трупы и возникает представление о боге — покровителе этого искусства, боге умерших Анубисе. Но Анубис был первоначально номовым (местным) божеством не совсем ясно, какого нома (Сиута?), а по происхождению, видимо, тотемом-собакой (или шакалом, как некоторые считают); может быть, именно эта его близость к шакалу — пожирателю трупов — помогла Анубису занять почетное место бога мертвых. Но он не занимал этого места монопольно: в других частях Египта богами мертвых были: бог-собака Кентиментиу (Абидос), бог-волк Упуаут (Ассиут), бог Сокарис (Мемфис). Так было до конца пятой династии, когда все эти боги — покровители умерших — были оттеснены на задний план или поглощены Озирисом — первоначально местным богом Бузириса, превратившимся затем в общенародное божество плодородия и растительности, хтоническое божество; Озирис и связался в народных представлениях с умершими [1].

Древнегерманская мифология, отразившаяся, хотя и в измененном виде, в исландской «Эдде», знала несколько олицетворений загробного мира: кроме страшной богини смерти и преисподней Хэль, там выступает водитель душ и царь светлого царства Валгаллы, куда попадают души воинов,— Один. Последний превратился с течением времени в главного бога северогерманского пантеона.

Очень сложной была история образов богов подземного мира в греческой религии. Разобраться в ней нелегко, ибо в формировании древнегреческого пантеона участвовали разные этнические элементы, а в источниках отразились разные стадии развития мифологических представлений, осложненные, помимо того, поэтической фантазией. Греки олицетворяли мрачное подземное царство душ в образе Аида, по гомеровской мифологии родного брата олимпийца Зевса и брата морского бога Посейдона. Но слово *Аид* (*Гадес*) означало и непосредственно само подземное царство, и образ его повелителя не играл видной роли в религии греков. С подземным

[1] См.: *Брэстед Дж.* История Египта с древнейших времен. М., 1915. Т. I. С. 62—69.

миром душ ассоциировался и целый ряд других мифологических образов различного происхождения: Плутон — первоначально олицетворение богатства (хотя у греков был и особый мифологический образ Плутоса); так как для греческого земледельца богатство воплощалось главным образом в зерне, а зерно хранили в ямах, то Плутон стал подземным богом [1]; Персефона — богиня плодородия, хтоническое божество, супруга Плутона, вместе с ним перекочевавшая в подземный мир; Геката — сложный мифологический образ, связанный с вредоносной магией, мрачное божество ночи и всяких подземных ужасов; Эак, Минос, Радамант — загробные судьи человеческих душ; Танатос — непосредственное олицетворение смерти; Харон — перевозчик душ через подземную реку Стикс; Гермес — проводник душ, образ, возникший первоначально на совершенно иной почве; Кербер — мифическое чудовище, собака, стерегущая души в подземном мире, и т. д.

У римлян было смутное представление об Орке (Orcus) — царе подземного царства; это имя (неясного происхождения) служило и нарицательным обозначением загробного мира. Однако и сами души умерших — маны — были богами загробного мира.

В древнееврейской религии, ориентированной целиком на земную жизнь, погребальный культ вообще не имел важного значения, и божеств загробного царства евреи вовсе не знали, тем более что строгий монотеизм иерусалимского периода и не допускал никаких богов, кроме Ягве; в талмудический период сложилось лишь смутное представление о «шеоле» — мире мертвых.

В христианской религии отдельных и самостоятельных образов владык загробного мира нет; но функции их перенесены на образы бога и дьявола — двух важнейших фигур христианского пантеона. Эти два враждебных друг другу существа выступают как владыки двух царств, на которые, по христианским представлениям, расколот загробный мир: царства небесного — рая и царства мрака и мучений — ада. Но владыка ада, дьявол,— это в то же время универсальная злая сила, виновник всего злого и в земной жизни, «отец греха», а бог — «царь небесный» и владыка рая — в то же время есть «вседержитель», создатель мира и человека; он же создал и самого дьявола; Иисус Христос — одна из «ипостасей» бога, «искупитель» и «спаситель» людей — рисуется, с другой стороны, и как судья душ: одних он пошлет в ад на вечные мучения, других — в рай на вечное блаженство. В христианскую догматику, путаную и противоречивую, вплелись, таким образом, и эти фантастические представления, генетически связанные с древними мифологическими образами, которые сложились на почве погребального культа. Разумеется, их новая идейная роль порождена не этими древними реминисценциями, а теми общественными условиями, которые породили само христианство с его учением о загробном воздаянии.

[1] Таково весьма правдоподобное, на мой взгляд, предположение Мартина Нильсона, одного из лучших знатоков древнегреческой религии (*Nilsson M.* A history of Greek religion. Oxford, 1925. P. 123). Другие исследователи, впрочем, не обращают внимания на близость Плутона и Плутоса и отмечают различие между ними в самих мифологических представлениях: Плутос — сын Деметры, Плутон — супруг ее дочери Персефоны-Коры (см.: *Богаевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1916. С. 141, 145—146).

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КУЛЬТ КАК ФОРМА РЕЛИГИИ

Можно ли рассматривать погребальный культ как особую форму религии? Не является ли он скорее составной частью любой религии, входящей как элемент в разные ее формы, и притом на разных стадиях ее развития, так же, как, например, культ солнца, грозы, огня, как анимизм, фетишизм, магия?

На первый взгляд может показаться, что это так и есть, ибо погребальный культ, точнее, обряды и верования, связанные с покойниками, действительно присутствуют в религии любого народа, от самых отсталых до самых культурных. Погребальный культ есть и у австралийцев, и у папуасов, он есть и в религиях культурных народов Азии и Европы, в христианстве, исламе, конфуцианстве.

Но такое понимание было бы неправильным. Погребальный культ нельзя ставить на один таксономический уровень с анимизмом, магией или с культом огня, солнца. У погребального культа есть, в отличие от только что названных категорий, своя собственная основа, свои корни в определенной сфере человеческой деятельности — в обращении с покойниками. Обряды и верования, относящиеся к погребальному культу, всегда тесно меж-

ду собою связаны. Хотя и сплетаясь во многих случаях с другими формами религии, особенно на поздних исторических стадиях, погребальный культ всегда сохраняет свою обособленность и самостоятельность.

Для того чтобы разобраться в особенностях данной формы религии, как таковой, уяснить себе связанные с ней представления и понять их генезис, следует рассмотреть погребальную обрядность не в поздних модифицированных, а по возможности в ранних, незатемненных формах. Первоначально погребальные обряды выступают как одна из форм религии первобытной общины.

Это очень хорошо видно в погребальных обычаях тасманийцев, австралийцев, бушменов, огнеземельцев, бороро и других народов средней и высшей ступеней дикости. У всех этих народов смерть кого-либо из членов общины (орды) затрагивает всю общину: все члены ее участвуют, согласно определенному распорядку, в похоронах и поминальных церемониях, все в той или иной мере подвергаются установленным ограничениям; у многих племен вся орда, по обычаю, покидает стоянку, где умер один из ее сочленов. Специальные ограничения и траурные обряды, налагаемые на вдову и ближайших родственников умершего, представляют собой явления, лишь осложняющие, но не устраняющие общинный характер всего погребального ритуала.

Уже сравнительно рано, в конце доклассовой эпохи, вместе с началом выделения в общине парной семьи, погребальные обряды, сохраняя свой общинный характер, в то же время в какой-то мере прикрепляются к семье (особые траурные ограничения, налагаемые на вдову умершего, и пр.). В дальнейшем, в раннеклассовом обществе, погребальные обряды более или менее тесно переплетаются с семейно-родовым культом, составляя часть последнего и утрачивая связь с публичными формами культа. Как часть семейно-родовой обрядности, погребальный культ сохранился у многих высококультурных народов. С другой стороны, в связи с развитием еще на низшей и средней ступенях варварства культа вождей погребальные обряды входят как элемент в круг этого культа: погребение и поминки умерших вождей и царей разрастаются в сложный и пышный ритуал, с обильными жертвоприношениями, тризнами, с поклонением покойным вождям и их гробницам. Развившись и усложнившись по обоим этим направлениям, превратившись в строго регламентированную государственную систему, погребальный культ достиг, например, в Древнем Египте гипертрофированных форм. Он влился, наконец, как органическая часть — в связи с учением о загробной жизни душ — в состав мировых религий — христианства, буддизма и ислама.

* * *

Из всего изложенного следует, между прочим, существенный практический вывод. Если погребальные обычаи не обязаны своим происхождением религиозным верованиям и последние сами в известной мере складывались как фантастическое отражение этих обычаев в сознании людей, отсюда следует, что и наша современная погребальная практика (кладбища, крематории, пантеоны, мавзолеи, надгробные памятники) отнюдь не должна считаться пережитком суеверного отношения к покойникам, пережитком религиозных верований и обрядов. Она коренится не в религиозной идеологии, а в общечеловеческих мотивах, заложенных в самом человеке как общественном существе. Происхождение этих мотивов относится к эпохе, неизмеримо более древней, чем появление религии: точнее говоря, мы унаследовали их от наших животных предков. Но в ходе истории эти мотивы, направляющие наше обращение с покойниками — стремление устранить их из круга живых, но в то же время и привязанность, уважение к их памяти,— не только не исчезают, но, напротив, развиваются, очищаются от более грубых черт, облагораживаются, иначе говоря, очеловечиваются в подлинном смысле этого слова.

ГЛАВА 6

РАННЕПЛЕМЕННОЙ КУЛЬТ
(инициации)

ВОЗРАСТНЫЕ ИНИЦИАЦИИ КАК ЯВЛЕНИЕ РАННЕПЛЕМЕННОЙ СТАДИИ

Рассмотренные до сих пор древнейшие формы религии были порождены бессилием первобытного человека, связанностью его деятельности и мышления узкими рамками первобытнообщинного строя. В них фантастически отразились различные стороны этих общественных отношений: кровнородственные, раннеродовые связи (тотемизм); взаимоотношения полов (эротический культ), бессилие перед болезнями (знахарство); смерть сочлена родовой общины, угрожающая ее целости и благополучию (погребальный культ); межродовая и межплеменная рознь (ведовство).

Но в этих древних формах религиозно-магических обрядов и представлений не отражались или слабо отражались более широкие формы общественных связей — общеплеменные формы жизни.

Племя как форма этнической общности существовало, вероятно, с самых первых шагов истории человечества; быть может, это была общественная форма самого процесса антропогенеза. Но племя как форма социальной связи складывается сравнительно поздно: развитый племенной строй характерен лишь для эпохи конца общинного строя и перехода к классовому обществу; зародышевые же формы племенной (общеплеменной) организации мы наблюдаем у самых отсталых народов (на средней и высшей ступенях дикости): у австралийцев, папуасов, огнеземельцев, бушменов, калифорнийских индейцев. У этих народов нет постоянно действующей племенной организации (племенных вождей, советов и пр.) и единство племени сказывается лишь спорадически, в особых обстоятельствах. Чаще всего и отчетливее эта раннеплеменная организация у наиболее отсталых народов проявляется в институте племенных инициаций — возрастных (возрастно-половых) посвятительных обрядов. Эти обряды связаны по происхождению с возрастным и половым разделением труда, зародившимся в первобытном обществе на определенной ступени его развития. В них сказывается важнейшая сторона общественной жизни, захватывающая материально важные интересы племени в целом: поддержание и воспроизводство его человеческого состава, его рабочей силы. В племенных инициациях проявляется, таким образом, и консервативная, и прогрессивная сторона жизни первобытной общины: и сохранение ее состава, и первые, еще слабые зачатки ее будущего разложения.

И конечно, не случайно, что «раннеплеменной», если можно его так назвать, быт, проявляющийся в форме института племенных возрастно-половых инициаций, получил фантастическое отражение в виде верований и обрядов, связанных именно с этими возрастно-половыми инициациями.

Читая этнографическую литературу об отсталых народах, нельзя не обратить внимания на то, что в описаниях их религий инициациям очень часто посвящаются особые главы. И это можно заметить как раз в лучших и наиболее обстоятельных этнографических описаниях: в работах Хауитта, Спенсера и Гиллена, Штрелова об австралийцах, Крёбера о калифорнийцах, Хэддона об островитянах Торресова пролива, Шебесты о центральноафриканских пигмеях и др. Очевидно, авторы этих описаний, хотя и стоявшие на весьма различных методологических позициях, не могли не обратить внимания на совершенно своеобразный комплекс обрядов и верований, знаменующих совершеннолетие юношей и девушек.

Назовем условно — за неимением лучшего термина — те обряды и верования, которые связаны с возрастно-половыми посвятительными обрядами, **раннеплеменными культами**.

Есть, казалось бы, одно соображение против выделения верований, связанных с инициациями, в самостоятельную форму религии: это то, что инициации обычно бывают тесно связаны и с другими формами верований: тотемизмом, шаманизмом и пр. Но, как мы увидим

в дальнейшем, система инициаций имеет и свои собственные, ею порожденные религиозно-мифологические представления, хотя последние, конечно, во многих случаях сплетаются с мифологическими образами иного происхождения.

Другое возможное возражение против взгляда на инициации как на специфическую форму раннеплеменной религии состоит в том, что обряды посвящения затрагивают каждого человека только один раз в его жизни: при его социальном совершеннолетии. Формально это действительно так, но посвятительные церемонии имеют и другую сторону: там, где они существуют в развитой форме, они представляют собой дело всей общины; в них участвует не только вся орда, деревня, род, но и все племя; у многих народов инициации юношей служат средоточием всех наиболее важных и нередко тайных верований, обрядов и обычаев. Исполняемые более или менее периодически обряды посвящения как бы создают общий ритм религиозной жизни племени. Вот почему систему инициаций далеко нельзя считать маловажным и эпизодическим моментом в системе религиозных верований и обрядов, связанных с раннеплеменным бытом.

СУЩЕСТВЕННЫЕ ЧЕРТЫ ИНИЦИАЦИЙ

Посвятительные обряды очень подробно описаны исследователями не только у австралийцев, но и у очень многих других отсталых народов в разных частях света, а в пережиточном виде они известны и у более развитых народов. И недаром привлекали посвятительные обряды и обычаи внимание стольких этнографов: они действительно составляют в большинстве случаев одну из наиболее характерных черт общественного быта племен, сохранивших общинно-родовой уклад [1].

[1] А. Элькин, лучший из современных знатоков этнографии австралийцев, пишет о церемониях инициаций: «Тем, кто никогда не видел этих обрядов, почти невозможно понять, какую роль они играют в формировании индивидуума и в укреплении чувства единства и общности у племени в целом. Познание великих тайн, достигнутое на трудном пути посвящения, пройденном всеми мужчинами, помогает объединению племени и мешает развитию разобщающих тенденций, которые порождаются тем, что многие стороны общественной и духовной жизни аборигенов протекают в узких местных рамках» (*Элькин А.* Коренное население Австралии. С. 162).

В них проявляется прежде всего стихийное стремление племени к сохранению и воспроизводству сложившегося социального строя, к поддержанию установившихся форм возрастно-полового разделения труда. Подрастающую молодежь надо ввести в нормы племенной жизни; мальчиков-подростков обучить обычаям, охотничьим навыкам, подчинению старейшинам, брачным правилам; девушек — порядкам брачно-семейной жизни. Все это отливается в освященные традицией обычаи, которым придается подчеркнуто торжественный вид; посвятительные церемонии должны зримо и ощутимо отметить переход подростка в ранг взрослого члена племени. Особенно это касается инициации юношей: ведь в силу возрастно-полового разделения труда дети обычно примыкают к женщинам и потому социальная разница между мальчиком и взрослым мужчиной больше, чем между девочкой и взрослой женщиной.

Рассмотрим существенные стороны возрастных инициаций у австралийцев.

В Австралии посвятительный ритуал неодинаков у разных групп племен. Но наиболее общими чертами его являются: 1) обязательность прохождения установленных обрядов для всех членов племени в определенном возрасте; 2) обряды посвящения юношей резко отграничены от обрядов посвящения девушек, они гораздо более сложны и длительны, и с ними связаны более важные религиозные представления; 3) инициации юношей — дело всей общины и в конечном счете — всего племени; при этом в них участвуют обычно гости из других племен; 4) инициации юношей распадаются на несколько этапов и растягиваются на длительный срок в несколько лет; 5) существенные моменты инициаций состоят из серии физических и моральных испытаний, долженствующих приучить юношу к жизни охотника и воина, к выносливости, твердости и дисциплине; 6) на время испытаний юноша изолируется, отделяется от семьи и особенно от женщин; 7) он подвергается ряду ограничений и запретов, особенно в пище; 8) юноше сообщают священные предания и верования племени и внушают повиновение обычаям и моральным предписаниям, в особенности в области половой жизни и в отношении к старейшим; 9) в связи с инициациями юношей устраиваются священные религиозно-магические церемонии; 10) инициации девушек более просты

и скромны, они приурочиваются к моменту половой зрелости и состоят в ритуальной дефлорации и тому подобных обычаях, носящих характер пережитков группового брака, а также в изоляции и ограничениях.

Наряду с этими общими чертами существуют характерные различия в посвятительном ритуале разных областей Австралии, и эти различия позволяют восстановить эволюцию этой системы от наиболее примитивной до сравнительно модифицированной формы.

ИНИЦИАЦИИ У ЦЕНТРАЛЬНОАВСТРАЛИЙСКИХ ПЛЕМЕН

Простейшую и в то же время наиболее типичную форму инициаций юношей мы находим у центральных племен. Здесь посвятительные обряды состоят из нескольких этапов, растягивающихся на очень длительный срок — примерно от 10-летнего до 25—30-летнего возраста; они включают в себя ряд физических испытаний — обрезание, субинцизия и испытание огнем; перед глазами посвящаемых устраивают священные тотемические церемонии, разъясняя тайный их смысл и сообщая связанные с ними предания общины; юношам внушают повиновение обычаям, почтительность к старшим. Связь инициаций с тотемической системой здесь самая тесная: так как тотемические предания и церемонии составляют почти все духовное богатство общины, то главная цель инициаций — как ее представляют себе сами туземцы — заключается в том, чтобы ввести юношей в круг этих тотемических традиций. В этом находит свое отражение тот факт, что посвящение юношей — дело родовой общины.

Но чрезвычайно важен вот какой факт: только первые, как бы предварительные стадии посвятительного цикла проходят в рамках родовых общин; позднейшие и особенно заключительные стадии составляют дело всего племени, а в известной мере — даже группы родственных племен. Инициации юношей — наиболее обычный и постоянный повод для общеплеменных и межплеменных сборищ. К ним, судя по всем сообщениям, приурочиваются чаще всего общеплеменные празднества, исполнение общеплеменных обрядов, пляски «корробори» и пр., а также и обмен изделиями. На участие в посвятительных обрядах приглашают на началах взаимности представителей соседних и дружественных племен.

Таким образом, даже у наиболее отсталых центральноавстралийских племен, где племя большей частью распадается на ряд самостоятельных локальных и родовых групп, даже у них, в посвятительных церемониях участвует, по крайней мере в последних наиболее торжественных своих этапах, все племя в целом, в известной мере даже группа родственных племен. В сущности, это есть чуть не единственный момент в жизни племени, когда ощутимо и наглядно проявляется племенное единство, племенная солидарность. И этот факт неслучаен: он показывает, что к инициации юношей и девушек племя относится как к делу насущной важности. Если в повседневной жизни, в добывании хлеба насущного, даже в стычках между соседними группами племя в целом не выступает, его как бы не существует, то в этой жизненно важной области, в воспитании молодого поколения, солидарность племени как единого целого живо чувствуется. Возрастные инициации образуют как бы зачаток, зародыш будущей общеплеменной организации.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ПАТРОНА ИНИЦИАЦИЙ

Вот почему мы имеем полное право ожидать, что и в религиозной области племенные инициации молодежи как зародышевая форма племенного строя должны найти себе отражение в таких религиозно-мифологических представлениях, которые в своем дальнейшем развитии должны или могут стать предметом племенного культа. Так в действительности и есть. Система возрастных инициаций у центральноавстралийских племен породила специфические, адекватные ей и очень характерные мифологические образы, корни и смысл которых совершенно ясны. Это прежде всего двуликий мифический образ учредителя и покровителя посвятительных обрядов, в то же время — духа-страшилища, отпугивающего непосвященных. Эти две стороны, две ипостаси то сливаются в едином образе, то раздваиваются, то из них остается лишь одна сторона, одна ипостась. По сообщениям Спенсера и Гиллена, таковы у аранда и унматчера дух Туаньирика (Туаньирака), у арабана — Витурна, у ло-

ритья — Майуту, у кайтиш — Тумана и Атнату, у варрамунга — Мурту-Мурту.

У аранда женщины и непосвященные подростки верят в особого духа Туаньирика, который во время инициаций уносит в лес посвящаемых юношей и там убивает их, отрезая голову, затем опять оживляет; во время церемоний из леса доносится глухой и жуткий звук — голос Туаньирики. Напротив, посвященные знают, что никакого Туаньирики нет и что то, что считается голосом этого духа, есть в действительности жужжание особой гуделки («bull-roarer»). Раскрытие посвящаемому этой тайны составляет один из важных моментов церемонии инициации; посвящаемому при этом строго внушают хранить эту тайну и поддерживать у женщин и непосвященных веру в Туаньирику. Для системы инициаций чрезвычайно характерно это разделение экзотерической и эзотерической сторон верований; грубый обман, мифологические представления, которые внушают непосвященным, но в которые не верят посвященные, раскрытие обмана в момент посвящения под величайшей тайной — все это черты, присущие посвятительной системе у большинства народов.

Происхождение образа духа-страшилища (Туаньирики), по крайней мере у аранда, видно непосредственно: этот образ нарочито придуман для отпугивания женщин и непосвященных с целью сохранить от них тайны, связанные с обрядами инициаций.

У племени кайтиш верования, связанные с посвятительными церемониями, тоже делятся на экзотерические и эзотерические, но это разделение носит несколько иной характер. Здесь опять женщины и непосвященные верят в духа, убивающего и вновь оживляющего юношей, и считают звук гуделки, доносящийся из леса, его голосом; он живет в скале и ходит на одной ноге, имя этого духа — Тумана (эквивалент Туаньирики у аранда). Но, в отличие от последних, здесь и посвященные мужчины верят в особое мифическое существо Атнату, учредителя и покровителя посвятительных обрядов, давшего людям каменные ножи для обрезания и любящего слушать гул гуделки. Женщины и непосвященные ничего не знают об Атнату. Аналогичные представления существуют у более северных племен бинбинга, анула и мара.

Верования центральноавстралийских племен особенно интересны для нас потому, что в них представления, связанные с обрядами возрастных инициаций и тем самым с раннеплеменными формами общественной жизни, выступают в наиболее чистой форме, почти не затемненные другими наслоениями. Но эти же представления мы находим — то в сравнительно элементарном, то в более модифицированном виде — и у всех других народов, у которых практикуются посвятительные обряды, и связь последних с этими представлениями всегда ясна. Экзотерические и эзотерические верования сочетаются друг с другом по-разному. У одних народов образ мифического покровителя инициаций сохраняет единство, но посвященные «знают» о нем гораздо больше, чем женщины и непосвященные. У других народов этот образ раздваивается и мифический патрон инициаций, которого знают только посвященные, существует отдельно от духа-пожирателя, в которого верят и которого боятся непосвященные. Очень часто в числе экзотерических верований, внушаемых непосвященным, имеется одно весьма характерное: это вера в то, что дух-страшилище убивает (и иногда поедает) посвящаемых юношей, а потом вновь воскрешает их. Эта идея смерти и воскресения есть лишь своеобразное религиозно-магическое выражение того факта, что посвящаемый, переходя в группу полноправных членов племени, как бы вновь рождается и входит в новую жизнь [1].

ИНИЦИАЦИИ У ЮГО-ВОСТОЧНЫХ ПЛЕМЕН АВСТРАЛИИ

У племен Юго-Восточной Австралии очень отчетливо видно дальнейшее развитие или видоизменение системы инициаций. Эти племена стояли вообще на более высоком уровне развития, чем центральноавстралийские,— об этом уже говорилось выше. В частности, у них элементы общеплеменной организации были более развиты, более устойчивы; существовали и более ясно выраженные межплеменные связи. В зависимости от этого и возрастные инициации были здесь гораздо в большей степени, чем в Центральной Австралии, делом не отдельной общины, а всего племени в целом. Вполне естественно, что и те религиозно-мифологические образы, кото-

[1] О последующих исторических изменениях идеи смерти и воскресения и о ее роли в истории религии см. ниже, гл. 12.

рые первоначально сложились на почве обрядов инициаций, получили у юго-восточных племен дальнейшее развитие и усложнение. Образ патрона — учредителя инициаций сплелся, слился с образами иного происхождения: с представлением о культурном герое или даже о демиурге-творце, с представлением о тотеме-эпониме фратрии.

В самом деле, у целого ряда племен Юго-Восточной Австралии патрон инициаций есть в то же время культурный герой; таковы Дарамулун, Бунджил, Байаме, Нуралие, Нуррундере и др. Этим персонажам приписывается установление не только посвятительных церемоний, но и всех вообще племенных обычаев, а иногда и функции творца или демиурга. Перед нами здесь почти сложившийся образ племенного бога, хотя пока еще в весьма элементарном виде [1].

Надо сказать, что и по самому своему содержанию инициации юношей у юго-восточных племен тоже отличаются от соответствующих обрядов центральноавстралийских племен: если там это содержание в основном связано с тотемическими верованиями, то здесь тотемические элементы отступают на задний план, на первое же место выдвигаются обряды общеплеменного культа. Отсюда вполне понятно, что образ патрона инициаций в этих условиях поглотил черты фратриальных тотемов и культурных героев и вырос до размеров племенного божества, становящегося постепенно предметом культа.

По этой причине представляется более целесообразным рассмотреть мифологические образы небесных богов Юго-Восточной Австралии не здесь, а позже — в главе, посвященной культу племенного бога (см. гл. 14).

ИНИЦИАЦИИ У ОСТРОВИТЯН ТОРРЕСОВА ПРОЛИВА И НОВОЙ ГВИНЕИ

В такой классической форме, в какой система инициаций выступает у австралийских племен, она не сохранилась больше нигде. Но у ряда народностей, стоящих на высшей ступени дикости, наиболее существенные черты этой системы прослеживаются с достаточной ясностью. При этом нередко можно заметить уже на этой стадии начало перерастания системы инициаций в тайные союзы — форму, свойственную уже низшей ступени варварства.

На восточных островах Торресова пролива инициации носят заметно модифицированный сравнительно с австралийскими характер. Испытания физической выносливости, по-видимому, здесь исчезли, заменившись ритуальным помазанием особой смесью и купанием. Моральная сторона, напротив, сохранилась; юноше внушают правила поведения, повиновение племенным обычаям и необходимость соблюдения тайны верований от непосвященных, и в частности женщин. Самый драматический момент инициаций состоит в запугивании посвященных страшными масками, изображающими духов; нарядившись в них, руководители обряда бьют юношей топорами и палицами, нанося им иногда серьезные повреждения.

Через церемонии посвящения проходят, по-видимому, все мальчики, за исключением тех, кто считается потомками «чужеземцев», переселившихся с других островов. Но посвященные не составляют однородной группы; они делятся на ряд корпораций или степеней не совсем ясного характера; в этом можно видеть начало перерастания системы инициаций в систему тайных союзов. Существует тесная связь инициаций с мифологическими представлениями, аналогичными австралийским Туаньирака и др., причем и здесь видна тенденция к расщеплению этих представлений. Патрон и учредитель инициаций известен под именем Бомаи, с которым связано много легенд; это имя, однако, считается тайным и доступно только посвященным; для экзотерического круга оно заменяется именем Малу, по-видимому означающим то же лицо. Но рядом с этим двойственным образом есть и еще отдельное от него мифическое существо, и тоже с двойным именем. Это страшный дух-убийца; тот самый, чью маску носит руководитель упомянутого выше обряда, чтобы устрашить посвящаемых. Этот дух-убийца известен посвященным под «большим (священным) именем» Иб, а непосвященным — под именем Магур. Юношам внушают, что этот Магур убьет всякого, кто разгласит тайны Бомаи, и что он убивает и тех, кто оскорбит Бомаи. Двукратное расщепление мифологических образов, выступающих здесь под четырьмя имена-

[1] «Инициация есть церемония, интересующая все племя,— пишет правильно Жан Казнёв,— а потому и бог — покровитель инициаций есть племенной бог» (*Cazeneuve J.* Les rites et la condition humaine. P. S. a. P. 347).

ми, нисколько не затемняет их происхождения: все четыре ипостаси суть прямое порождение посвятительных таинств.

У многих папуасских племен Новой Гвинеи за несколько последних десятилетий описаны очень характерные «тайные культы», связанные с инициациями и в существенных чертах примыкающие к австралийским. У каждого племени они отличаются особыми специфическими деталями, но типичные черты их одни и те же, и эти-то черты по существу одинаковы с австралийскими.

Вот в чем состоят основные и существенные черты этих тайных культов:

1) все мальчики, достигшие переходного возраста, подвергаются ритуалу «посвящения»; 2) «посвящение» состоит в обязательной изоляции мальчиков, особенно от женщин, в наложении различных табу, в операции обрезания и пр.; 3) ритуал и все принадлежности строго табуированы для женщин и непосвященных; имеются сведения, что женщину убивали даже за то, что она случайно увидела священную флейту, употребляемую при инициации [1]; 4) женщинам и всем непосвященным внушается, что посвящаемых мальчиков проглатывает дух-страшилище, который потом выплевывает их назад (будучи задобрен жертвами — свиным мясом и т. п.); 5) посвященным мальчикам строго внушается хранить в полной тайне от непосвященных все, связанное с обрядами; за разглашение тайны им тоже грозит смерть.

Итак, самое существенное в этих культах — это резкое разграничение эзотерической и экзотерической их стороны, строгая тайна, окутывающая ритуал инициации от непосвященных.

При этом экзотерическая сторона данной системы ясна и повсюду одинакова.

Другое дело — эзотерическая сторона: в ней значительно больше разнообразия. Образы духов, связанных с посвятительным ритуалом, довольно различны.

[1] Напомню сообщения Миклухо-Маклая о праздниках *ай* у папуасов залива Астролябия; как сами праздники, так и употребляемые на них музыкальные инструменты и все другие принадлежности, даже еда, припасенная для ая, строго запрещены для всех женщин и непосвященных (См.: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. III. Ч. 1. С. 106—118, 400—401).

Так, у западнопапуасского племени маринд-аним эти образы сливаются с представлениями о тотемических «предках» — *дема;* из среды последних выделяются крупные фигуры «божеств», утратившие связь с родовыми группами: Майо, Имо, Рапа, Эзам (Сосом); культ их распространился на целые племена (или их подразделения). Так, культ Майо больше распространен на восточной окраине страны маринд-аним, равно как и культ Сосома. Майо по происхождению, видимо, древний тотем фратрии Геб-зе, связанный с кокосовой пальмой. Сосом изображается в мифах как великан, который пожирает посвящаемых мальчиков, но они выходят невредимыми из его кишечника.

У племен залива Гуон — ябим, букауа и тами — дух — покровитель инициаций называется Балум. В честь его и устраивали раз в 10—18 лет большие церемонии инициаций, в которых участвовало несколько соседних племен. Но это же слово *балум* означает и духов умерших предков. На маленьком островке Вогео дух — покровитель инициаций называется Нибек; этим словом обозначаются также флейты и другие музыкальные инструменты, употребляемые при инициациях; с представлениями о предках или других духах образ Нибек никак не связан. На побережье к западу от устья реки Сепик посвятительный ритуал связан с мифологическим образом Парака, но представления о нем смутны; с духами предков Парак не связан; зато он связан с мифологическим олицетворением солнца (Вунекау), и солнце-Вунекау считается даже учредителем церемоний Парак. Мифологический образ Парака раздваивается: есть представление о двух братьях Параках; есть также поверье, что в каждой деревне есть свой Парак, тогда как Вунекау — один на всю область. Можно предположить, что у данной группы племен фигура небесного (солнечного) божества Вунекау обнаруживает тенденцию поглотить в себе духа — покровителя инициаций. Наконец, у племени сентани (к юго-западу от залива Гумбольдта) тайный культ (недавно введенный) связан с образом Уаропо — туманным мифологическим персонажем с тотемическими чертами (казуар), сливающимся с духами болезни, тоже называемыми *уаропо,* но никак не связанным с образами духов умерших и предков.

Из этого беглого обзора можно сделать вывод, что для создания религиозно-мифологического образа покро-

вителя инициаций с его двойственным эзотерическим и экзотерическим обликом может послужить разный идейный материал: и образы духов предков, и духов болезни, и родовой тотем, и олицетворения небесных явлений. Но все эти черты сами по себе отходят на второй план, становятся побочными и несущественными. Главная же идейная функция данного образа одна: это олицетворение и патрон ритуала племенных инициаций и в то же время для непосвященных — дух-пугало, убийца, пожирающий и вновь извергающий посвящаемых.

ИНИЦИАЦИИ У ОГНЕЗЕМЕЛЬЦЕВ

Религиозные верования огнеземельцев пришли в упадок раньше, чем началось их серьезное изучение. Но, по недавним исследованиям Гузинде и Копперса, которым удалось до некоторой степени оживить в памяти туземцев давно оставленные обычаи и поверья, можно составить себе известное представление о них, и это представление тем более убедительно, что сильно расходится с мнением самих этих авторов. Несомненно, что очень видное, если не главное место в религии племени яганов, а также и óна, и алакалуф занимали верования и обряды, связанные с системой возрастных инициаций.

При всей отрывочности, отчасти также тенденциозности сообщений Копперса они дают довольно ясное представление о посвятительной обрядности яганов. Здесь было, по-видимому, целых две разные системы, одна из которых — *кина*, кажется недавнего происхождения,— заимствована от óна и представляет собой не типичную форму инициаций, а скорее переход к системе мужских союзов.

Обряды кина были заострены явно против женщин, которые не допускались к присутствию на них, и для отпугивания женщин употреблялись страшные маски, изображавшие духов[1]. Интересно предание яганов о том, что обрядность кина была раньше в руках женщин, которые запугивали мужчин, наряжаясь в маски и изображая собой духов, и, только когда одному из

[1] *Koppers W.* Unter Feuerland-Indianern. Stuttgart, 1924. S. 193—194, 106—108, 121 и др.

мужчин удалось выведать их тайну, мужчины отняли у женщин это оружие и направили его против них. Предание это носит типично этиологический характер, но в основе его лежит, по-видимому, историческая реальность: система кина имеет все черты ранней формы мужских тайных союзов, историческая роль которых, как известно, состояла в ниспровержении материнского права. Копперс, по-видимому, не ошибается, когда подчеркивает, что обряды кина не пустили глубоких корней в быту туземцев и к ним относятся без особого благоговения: очевидно, система кина не освящена старинной традицией.

Но рядом с кина у яганов была другая система посвятительных обрядов, по всей видимости более древняя, так называемая *чихаус*. Эта последняя не содержит в себе в такой резкой форме противопоставления полов и связана лишь с возрастной градацией; в обрядах чихаус участвовали и мужчины и женщины, достигшие (кажется, таков смысл сообщения Копперса) определенного возраста. Обряды состоят в плясках с подражанием животным (тотемические?), в посте, в раскрашивании и употреблении масок, изображающих духов. Интересно, что хотя и здесь выступает различие экзотерической и эзотерической сторон, но это различие принимает своеобразную форму: посвящаемым объясняют, что плясун в маске злого духа Йетейте в действительности не злой дух, а простой человек; однако им тут же внушают, «что настоящий злой дух много, много хуже» что они должны остерегаться попасть к нему в лапы и поэтому прежде всего должны свято хранить от непосвященных тайну обрядов чихаус. Во время посвятительных обрядов кандидатам даются также обычные моральные наставления.

Система чихаус представляется сравнительно с кина более глубоко укоренившейся в традициях яганов и, вероятно, является более архаическим институтом, еще не связанным с процессом разложения общинно-родового строя. Но и чихаус, и кина обнаруживают некоторые общие черты, в частности в отношении тех верований, которые с ними связаны и здесь мы находим характерную параллель австралийским верованиям, подтверждающую сделанные нами выше выводы.

В обеих системах выступает одна и та же двойственность мифологических образов, частью аналогичных, даже тождественных. Патроном инициаций, источником

всех моральных предписаний как в системе чихаус, так и в кина является одно и то же существо — небесный дух Ватауинева, идеализированный Копперсом и превращенный им в подобие христианского бога-отца. По-видимому, это эзотерический образ, параллельный австралийскому Байяме. Наряду же с ним в обоих ритуалах фигурируют страшные духи, представленные в особых масках. Духов этих довольно много, и каждый из них имеет свое имя, в этом отличие от австралийских верований, где дух-страшилище обычно один; но у яганов повторяется зато знакомая нам идея о духе, убивающем и воскрешающем мальчиков; этот мотив фигурирует по крайней мере в обрядах кина.

Таким образом, мир мифологических представлений, выросших на почве обрядов инициаций, у яганов несколько усложнился: помимо расщепления на эзотерический образ покровителя инициаций и экзотерический образ духа-убийцы, последний в свою очередь разбился на множество отдельных духов [1]. Вероятно, это связано опять-таки с ритуалом, с употреблением разнообразных масок и нарядов, что влекло за собой представление о множественности изображаемых духов.

Но тем более интересно то, что у яганов не произошло слияния образов патрона инициаций с культурным героем и с тотемическими представлениями. В качестве культурных героев у яганов выступают совсем иные персонажи — два брата Йоалох и их сестра Йоалох-Торникипа. В лице этих двух братьев можно видеть продукт очень обычной контаминации представления о культурных героях с фигурами фратриальных тотемов, но образ патрона инициаций остался от этой контаминации в стороне, подтверждая тем еще раз морфологическую самостоятельность системы верований, связанных с племенными инициациями.

Такую же самостоятельность обнаруживает эта система и по отношению к шаманизму, довольно развитому у яганов. Правда, система кина в известной мере переплетается с шаманизмом: шаманы — *йекамуш* — играют руководящую роль в обрядах кина, особенно в инсценировках плясок духов. Но кина если и не чуждое заимствование, то во всяком случае поздняя и не типичная форма инициаций. Что же касается более архаичной и характерной системы чихаус, то ее ритуалом руководят не шаманы, не играющие в ней никакой роли, а старики. Не случайно, что и вера в Ватауиневу — покровителя инициаций — тоже не имеет никакого отношения к деятельности шаманов.

[1] Следует отметить здесь и контаминацию с олицетворением явлений природы; в числе этих духов выступают дух земли, дух леса (гор), дух севера, дух моря (*Koppers W.* Unter Feuerland-Indianern. S. 65, 121 и др.). Наряду с ними, однако, здесь есть и духи, по виду ни с чем, кроме кина, не связанные: Kina-Miama — «дух — хранитель дома кины», Kalampaša — «дух дома кины» (Ibid. S. 107) и др.

У племени óна (сельк-нам) система инициаций и связанных с ними верований и мифов, описанная Мартином Гузинде, очень близка к яганской, даже в деталях, но кое в чем от нее отлична. Главное отличие — в том, что у óна не было разделения двух разных комплексов обрядов (как чихаус и кина у яганов) [1]. Их посвятительные обряды *клóкетен* вполне аналогичны системе кина; и в них даже еще резче подчеркнуто, по наблюдениям Гузинде, противопоставление полов, чем в системе кина; при этом и у óна есть предание о том, что обряды клокетен некогда исполнялись женщинами и служили для них орудием удержания мужчин в подчинении, но впоследствии роли-де переменились. Участники обрядов клокетен наряжаются в маски, раскрашиваются и изображают страшных духов *шоóрте*. Главный из этих духов, Хáлпен, изображается как существо женского пола и обитает в земле; у него и находятся будто бы посвящаемые мальчики во время инициаций. Гузинде подчеркивает, что образы этих духов связаны исключительно с посвятительными обрядами и вне их никогда не вспоминаются; мужчины в них не верят. Эти образы не имеют ничего общего с представлениями о духах умерших.

С другой стороны, рядом с этими экзотерическими образами духов, служащими для устрашения женщин, известен эзотерический образ «высшего существа» (как его называет Гузинде) Темаукель — полная аналогия яганскому Ватауинева; все назидания посвящаемым юношам подкрепляются ссылкой на этого Темаукель.

О третьем племени огнеземельцев, алакалуфах, имеются только отрывочные сведения. По данным того же Гузинде, у них тоже были обряды инициаций — *йинчихауа* (слово, вероятно, близкое к чихаус яганов) и многие детали обрядов и связанных с ними мифов такие

[1] *Gusinde M.* Geheime Männerfeiern bei den Feuerländern// XXI-me Congrès international des américanistes. 1924. S. 49.

же, как у соседних племен. Замаскированные исполнители обрядов изображают духов, из которых главный — дух женского пола. Об эзотерическом образе патрона инициаций у алакалуфов ничего не известно [1].

ИНИЦИАЦИИ У КАЛИФОРНИЙСКИХ ПЛЕМЕН

В сильно модифицированном виде находим мы систему инициаций — и вместе с ней зародышевые образы племенных богов — у калифорнийских племен (как известно, самых отсталых из племен Северной Америки), но и то не у всех, а лишь у некоторых: у южных винтун, у части майду, у помо, мивок, юки, костано, эсселен, салинан, у части атабасков и йокутсов. Это так называемый культ Куксу, существовавший у перечисленных племен рядом с шаманизмом, который, по-видимому, составлял господствующую форму религии калифорнийцев (обе формы религии местами переплетались). В культе Куксу участвовали только мужчины, прошедшие посвятительные обряды; местом совершения культа служила большая, специально построенная землянка, временем — зимний сезон. Ритуал был очень сложным и состоял по преимуществу из плясок и драматических представлений, в которых исполнители, раскрашиваясь и закрывая лица (настоящих масок не было), изображали духов.

Представления об этих духах составляли мифологическую сторону этого культа, но помимо них существовало и представление о мифическом покровителе церемоний: у винтун и некоторых других — это Куксу (большая голова), который у майду считается первым человеком; у юки — это Тайкомол, фигурирующий одновременно как творец мира; у патвин (южные винтун) — Катит (сокол). Усложнение обрядности отражает здесь то, что система инициаций утратила свою первоначальную роль; этому отвечает и видоизменение мифологических образов, в которых, однако, прослеживаются знакомые нам, обычно приплетающиеся сюда мотивы культурного героя и фратриального тотема.

---

[1] *Gusinde M.* Geheime Männerfeiern bei den Feuerländern. S. 41—45, 55—59; *Gusinde M.* Die Feuerland-Indianer. B. I. Die Selk'nam. Wien, 1931. S. 491, 493, 859—873, 883, 890, 907—909, 1024.

ИНИЦИАЦИИ У ПИГМЕЕВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АФРИКИ

Еще один пример системы инициаций, опять-таки связанной с образом «божества», дают нам центральноафриканские пигмеи. Из них наилучше изучены бамбути бассейна реки Итури — самая восточная и наиболее сохранившая самобытные черты группа пигмеев. Материалы исследовавшего их Пауля Шебесты тем ценнее для нас, что автор, сторонник теории прамонотеизма В. Шмидта, но, как добросовестный исследователь, оказался вынужден привести факты, лишний раз опровергающие эту теорию.

В обычаях инициаций у бамбути много сходного с «классической» австралийской формой, но много и своеобразного. Обряды совершаются над мальчиками в возрасте от 9 до 16 лет (группами, когда наберется достаточно кандидатов); длятся они от одного до трех месяцев; посвящаемые изолируются от женщин; обряды, происходящие в лесу, включают в себя операцию обрезания (как считают, заимствованную от соседних негритянских народов) и другие тяжелые физические испытания, моральные назидания, демонстрацию священных плясок и музыкальных инструментов (гуделки, трубы), которых не могут видеть женщины. Чисто религиозная сторона инициаций состоит в том, что они связаны с верой в некоего лесного бога Торе (у других групп пигмеев это существо называется иначе), покровителя охотничьего промысла. Этого Торе представляют себе то в человеческом образе, то отождествляют с шимпанзе, с леопардом и пр. Торе — это как бы олицетворение охотничьей удачи, магических охотничьих способностей, к которым каждый мужчина должен приобщиться, чтобы стать охотником. В этом приобщении и состоит, по словам Шебесты, главный смысл посвятительных обрядов. Иначе говоря, прошедший обряды юноша становится полноправным охотником.

Уже из сказанного видно, что образ Торе сравнительно сложен: это не только покровитель инициаций, но и покровитель охотничьего промысла и как бы дух — хозяин леса (ср. ниже, гл. 7). Мало того, этот же Торе несет и функции культурного героя: он дал людям огонь. Но он — не творец: создание мира бамбути приписывают другому существу, связанному с месяцем,— Мугаса.

Этого бога-творца считают злым, так как он создал людей смертными. Впрочем, ясного разграничения образов этих богов нет и они иногда сближаются: например, Мугаса тоже как-то ассоциируется с лесом и с охотой.

Шебеста называет обычаи и обряды, связанные с верой в Торе, «мужским тайным союзом Торе», но термин «тайный союз» тут не совсем подходит, да и сам же Шебеста подчеркивает, что это не то, что тайные союзы у соседних, более развитых высокорослых народов. Правда, некоторые черты ритуала тайных союзов у бамбути есть: члены «союза Торе» (т. е. попросту все прошедшие инициации мужчины) устраивают пляски, наряжаясь в страшные костюмы, раскрашиваясь, как это делается в настоящих тайных союзах; по мнению Шебесты, смысл этих действий — запугивание женщин. Но все-таки главное значение этих ритуалов — не в их направленности против женщин, а в стремлении приобщиться к охотничьей силе и к культу охотничьего лесного божества [1].

ПОЗДНЕЙШИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ИНИЦИАЦИЙ

На дальнейших стадиях исторического развития, в эпоху варварства и позже, судьбы системы инициаций не везде одинаковы. Но основой для специфической формы религии они уже не служат: ведь социальная база системы инициаций и связанных с ними верований — архаическое возрастно-половое деление общества, господствующее в раннеродовую эпоху. Однако разложение и видоизменение института инициаций и относящихся к ним верований идут по разным линиям.

С одной стороны, обряды посвящения как всеобщие и обязательные обычаи, отмечающие переход мальчика или девочки в старший возраст, сохраняются, но утрачивают серьезное общественное и культовое значение. Момент зрелости юноши или особенно девушки отмечается определенными обрядами, но лишь в семейной обстановке или в узком кругу родни; для девушек нередко практикуются обычаи ритуальной изоляции, подчас очень тягостной для тех, кто ей подвергается [1], но не играющей важной роли в религии народа. У многих народов Океании, а также Африки доныне сохранился обычай обрезания юношей, однако уже не связанный с религиозными верованиями.

Отдаленным пережитком возрастных инициаций являются узаконенные некоторыми классовыми религиями обычаи и обряды, приуроченные к достижению совершеннолетия и зачастую связанные с религией.

Так, в Древней Индии по законам Ману каждый член одной из трех высший каст (варн) должен был пройти в определенный момент жизни ритуал посвящения, состоявший в возложении священного шнура и пояса; для брахманов этот обряд совершался на 8-м году жизни (считая от зачатия), для кшатриев — на 11-м, для вайшья — на 12-м; те, кто в эти сроки не проходил посвящения, считались внекастовыми и подвергались презрению. Аналогичное значение имеет также католический и протестантский обряд первого причастия или церковной конфирмации юношей и девушек, достигших совершеннолетия.

Близки к упомянутым обычаям и те обряды принятия в религиозную общину, которые в развитых религиях приурочиваются обычно к раннему возрасту и нередко совершаются над новорожденными, но по происхождению являются не чем иным, как пережитками древних инициаций; таковы обряды обрезания, совершаемые в иудаизме над новорожденным мальчиком, а у мусульманских народов — над 5—10-летними [2]. Отда-

---

[1] *Schebesta P.* Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse. Forchumgsreisen zu den Ba Zentr-Afrikanischen Pygmäen. Teil II. S. 467—510; Teil III. S. 14—19

[1] Об этом см. выше, гл. 3.

[2] О происхождении религиозного обычая обрезания делались разные предположения, вплоть до анекдотического, но, впрочем, высказываемого с самым серьезным видом утверждения, что это-де гигиенически важное профилактическое средство против заболевания (см.: Еврейская энциклопедия. Спб. Б. г. Т. 11. С. 909—911). Едва ли можно сомневаться в том, что иудаистский и мусульманский ритуал обрезания есть пережиток древнего обычая, связанного с возрастными инициациями, и что первоначально операция совершалась не над детьми, а над подростками при наступлении половой зрелости. Но каков был ее подлинный смысл? Об этом можно лишь догадываться. Так как одна из важнейших сторон системы инициаций состояла во временной изоляции посвящаемого от женского общества и во внушении ему строгой половой морали, то наиболее правдоподобно предположение, что смысл обрезания вначале как раз и состоял во временном лишении подростка половой способности и тем самым как бы в физическом ограничении общения с женщинами.

ленным отголоском посвятительных обрядов является, наконец, и самое христианское «таинство» крещения — смягченная форма древнего символического ритуала смерти и воскресения.

Во всех подобных фактах мы видим рудиментарное сохранение разрозненных элементов того комплекса, который в древности — на средней и высшей ступенях дикости — составлял особую форму раннеплеменной религии, распавшуюся на варварской стадии развития.

Но есть и другой путь развития верований, связанных с инициациями, при переходе к варварству. Как мы увидим в следующих главах, эти верования при известных условиях перерастают в другие формы религии, генетически с ними тесно связанные: это прежде всего культ тайных союзов, а помимо того, та характерная форма верований, которую мы обозначаем как нагуализм. Некоторые элементы посвятительного ритуала входят существенной частью в систему шаманизма. Наконец, что особенно важно, именно система племенных посвятительных обрядов была, несомненно, той зародышевой формой культа, из которой впоследствии, по мере укрепления племенной организации общества, т. е. уже на рубеже классового строя, вырос культ племенного бога.

ГЛАВА 7

ПРОМЫСЛОВЫЙ КУЛЬТ

ПРОМЫСЛОВАЯ МАГИЯ

Промысловый культ мало кто считает особой формой религии. Явления, относящиеся к этой области, принято относить к различным категориям: с одной стороны, к сфере магии (охотничья и подобная магия), с другой — к области анимистических верований и культа духов. Но во-первых, как было сказано (см. введение), магические и анимистические представления очень часто невозможно разграничить и во всяком случае они обычно составляют лишь оттенки одного и того же круга верований и обрядов. Обряд умилостивления духа с целью обеспечить себе удачу на охоте и колдовской обряд, совершаемый с той же целью, зачастую не только для постороннего наблюдателя, но и для самого исполнителя представляют по существу одно и то же.

Во-вторых, тот, кто включает обряды промыслового культа в широкую рубрику «магии», тем самым сближает их с обрядами совсем иного назначения и происхождения — с обрядами любовной, лечебной и прочих видов магии, а значит, классифицирует явления по чисто формальному признаку, объединяя разнородные по существу вещи. Так же поступает и тот, кто рассматривает верования, связанные с промысловым хозяйством, просто как разновидность «анимистических» верований и сближает их тем самым с представлениями о духах умерших, о шаманских духах-помощниках, о демонах болезней и пр. В обоих случаях совершенно теряется специфика данной группы верований и обрядов, а значит, пропадает всякая возможность дать им научное объяснение.

Однако понятие «промысловый культ» (или приблизительно равнозначные или близкие ему термины «охотничьи поверья», «охотничьи запреты» и т. д.) употребляется в литературе, прежде всего в этнографической, при описании верований и обрядов отдельных народов. Промысловым культом называют совокупность любых обрядов, направленных на достижение сверхъестественным путем успеха охотничьего, рыбного или иного промысла вместе с теми — анимистическими или магическими — представлениями, которые связываются с этими обрядами.

Элементарный вид промыслового культа — это обряды промысловой (охотничьей и др.) магии. Они много раз описывались у народов Северной Азии, Северной Америки и других стран. Приемы охотничьей (или рыболовческой) магии, хотя и очень разнообразные, могут быть сведены к нескольким основным группам: это колдование над промысловым инвентарем; охотничьи пляски — подражания животным и различные магические запреты и прочие меры предосторожности на промысле.

Магические обряды и заклинания над орудиями промысла, чтобы сделать их более надежными, описаны у многих охотничьих и рыболовческих народов. Простейшие из этих приемов настолько бывают элементарны, малозаметны, что их зачастую невозможно отграничить от чисто практических, рациональных действий над охотничье-рыболовецкими орудиями. Много примеров подобного рода (касающихся особенно Северной Азии) приведено в прекрасном исследовании Д. К. Зеленина «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии» Там сообщается, например, об обычае охотников окуривать промысловые снасти дымом либо вымачивать их, натирать какими-нибудь веществами. Первоначально это делалось, конечно, с целью просто отбить «человеческий» или «жилой» запах у снасти, запах, отпугивающий зверя. Но подобным приемам зачастую приписывали магическое значение — привлекать зверя, и эти действия иногда сопровождались колдовскими заклинаниями. Описывались и более сложные формы подобных действий: например, привязывание к охотничье-рыболовным снастям каких-нибудь предметов, которым придается роль промысловых талисманов. И здесь, как во многих других

[1] См.: *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии//Сб. Музея антропологии и этнографии. 1929. Т. VIII С. 25—26.

случаях, можно почти непосредственно наблюдать зарождение религиозно-магических представлений из элементарных, стихийных действий человека, на почве трудовой практики.

Таково же, вероятно, происхождение известных «каменных рыб», находимых в неолитических стоянках и погребениях Сибири, и их этнографических параллелей у разных народов Сибири; вначале эти фигурки скорее всего употреблялись просто как рыболовная приманка, но постепенно им стали приписывать и магическое значение. Любопытный пример того, как это магическое значение уже совсем оторвалось от всякой разумной практики, представляет обычай хантов помещать изображения рыб на берегу реки, головой в том направлении, куда должна идти рыба.

Охотничьи магические пляски, представляющие обычно подражание животным, зачастую с употреблением соответствующих нарядов, хорошо известны в этнографической литературе. У австралийцев, например, описана «пляска кенгуру», где группа исполнителей изображала этих животных, а другие, изображающие охотников, якобы поражали их копьями. Не раз цитировалось описание Кэтлином «бизоньей пляски» у индейцев-манданов в Северной Америке: участники ее, наряженные в шкуры бизонов, плясали, чтобы приманивать стадо бизонов, и продолжали пляску, сменяя друг друга, иногда несколько суток, даже недель подряд, пока не появлялись бизоны [1].

Сама собой напрашивается мысль, что в основе этих обычаев и связанных с ними верований лежит опять-таки практика: охотничьи приемы маскировки, когда охотник имитирует животное, чтобы незаметно подкрасться к нему. Подобные вполне разумные приемы не раз со всеми подробностями описывались у австралийцев, бушменов, индейцев прерий и других охотничьих народов. Что именно из этих чисто практических действий выросла промысловая магия — в форме тех же колдовских плясок — это хорошо видели, например, этнограф Карл Бет [2], археолог Менаж [3].

Говоря об охотничьих магических плясках, нередко

[1] *Catlin G.* Illustrations of the manners, customs and condition of the North American Indians. L., 1876. V. 1. P. 127—128.

[2] *Beth K.* Religion und Magie bei den Naturvölkern. B., 1914. S. 68—70.

[3] *Mainage Th.* Les religions de la préhistoire. P., 1921. P. 306—307.

ссылаются на изображения в палеолитических пещерах Европы, где видны странные зооантропоморфные фигуры либо просто люди в звериных шкурах. Вполне возможно, что некоторые из этих рисунков изображают просто приемы охоты с маскировкой, но другие, видимо, действительно связаны с магическими представлениями, либо изображая сцены колдовских плясок, либо сами по себе представляя как бы магическое орудие охоты.

Что касается магических запретов, разных видов охотничьей табуации, то это наиболее устойчивое проявление промысловой магии. Охотничьи запреты, видимо возникли, как правильно предположил Д. К. Зеленин собравший в своей книге богатый материал по этому вопросу, из элементарных и вполне целесообразных мер предосторожности на охоте: не спугнуть зверя шумом, разговорами, запахом и т. п.; отсюда требование соблюдать всякую скрытность, тишину, чистоплотность на промысле. На этой-то почве и родились суеверные представления о том, что зверь-де понимает человеческую речь, слышит ее издали, а потому, даже находясь дома охотники не должны говорить прямо о цели охоты, называть зверя его именем и пр., а надо употреблять особые иносказательные выражения. На той же почве сложились суеверные запреты для женщин — касаться промыслового инвентаря и пр.[1] К этой же категории относятся, наконец, широко распространенные у охотничьих народов запреты и ограничения, напоминающие по содержанию охотничьи правила и этику культурных народов: обычно не разрешается убивать слишком много дичи — больше, чем необходимо охотнику; запрещается причинять животному лишние страдания, а также как либо уродовать его тело, оскорблять словами и пр. Этим запретам придается суеверное значение: при нарушении их зверь «рассердится», «отомстит» и пр. Но в основе запретов лежат вполне разумные мотивы.

Интересно отметить, что именно охотничьи запреты, приметы, поверья оказались исторически необычайно устойчивы; даже в наши дни охотники — самые суеверные люди. Причины этого в том, что в охотничьем и рыболовном промысле всегда велика роль риска, охотничьего «счастья», «удачи», нередко налицо и прямая опасность для самого охотника: человек здесь больше, чем в любой другой отрасли хозяйства, чувствует себя во власти стихийных сил, а порой прямо сознает свою беспомощность.

[1] См.: *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии//Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. VIII. С. 20, 23—39.

ГЕНЕЗИС ПРОМЫСЛОВОГО КУЛЬТА

Вопрос о генезисе промыслового культа на первый взгляд не представляет каких-либо затруднений. Казалось бы, это — наиболее примитивная форма религии, непосредственно порожденная бессилием дикаря в борьбе с природой. Но при ближайшем рассмотрении проблема оказывается не такой простой.

Присмотримся сначала к фактическому материалу и постараемся уяснить себе два вопроса: во-первых, у каких народов, на каком уровне общественного развития господствует промысловой культ; во-вторых, в какие социальные формы он облекается.

Факты показывают наличие промыслового культа у народов, далеко не примитивных. Он наблюдался в наиболее развитых формах у североамериканских индейцев, особенно у охотничьих племен лесов и прерий, а еще более — у народов Северной Азии; все эти народы стоят или, точнее, стояли на разных ступенях варварства, но не дикости. Напротив, у наиболее отсталых народов — у охотничьих племен Австралии, Огненной Земли и некоторых других — промысловый культ не занимает такого видного места, как можно было бы ожидать. Особенно важно отметить это по отношению к австралийцам, религия которых вообще хорошо изучена. Чем объяснить это неожиданно слабое развитие промыслового культа на стадии дикости и расцвет его на более поздней стадии варварства?

С другой стороны, необходимо обратить внимание на разнообразие социального оформления промыслового культа. Кто является его социальным носителем? У многих народов Северной Азии обряды промыслового культа выполняет шаман. Но связь промыслового культа с шаманизмом отнюдь не постоянна. У многих, если не у всех, северных народов промысловые религиозно-магические обряды выполняются отдельными охотниками, каждым за себя, без всякого участия шамана или какого-либо другого посредника. В этом случае промысловый культ как будто, по крайней мере на первый взгляд, те-

ряет всякую социальную опосредствованность (мы скоро, впрочем, увидим, что в действительности это не так).

Далее, у некоторых народов Сибири, особенно у гиляков, у остяков и вогулов, промысловый культ принимает характерные родовые формы: например, медвежьи празднества у гиляков, чисто родовые по своей форме и социальному характеру, в то же время явно связаны с охотничьим промыслом; родовые моления у остяков и вогулов тоже представляют собой форму организации промыслового культа. У народов, род которых разложился, передав свои функции семье — отдельной единице, как у коряков и чукчей, промысловый культ слился с семейной обрядностью: каждая семья во главе с хозяйкой и хозяином выполняет в установленные сроки определенный ритуал религиозно-магических действий, связанных с промысловой деятельностью. Наконец, в некоторых случаях мы наблюдаем общеплеменные или, во всяком случае, широкие межобщинные (межродовые) обряды, связанные с промысловым культом. Чем же объяснить эту неустойчивость, это разнообразие социального оформления промыслового культа?

Ответ на оба поставленных выше вопроса следует, думается, искать в одном и том же направлении.

На средней и высшей ступенях дикости промыслового культа не существует как особой формы религии потому, что элементы этого культа поглощены другой, господствующей на этой стадии формой религии — тотемизмом. Тотемизм, как мы видели выше, представляет собой сложное явление, основу которого составляет своеобразное, извращенное осознание внутриобщинной связи и одновременно тех противоречий, которые существуют и между общинами, и внутри общин, перенос этого осознания на внешнюю природу. Но система тотемических верований включает в себя и комплекс представлений о магической взаимозависимости человека от окружающей его среды, прежде всего животных и растений — тотемов. Отсюда как частный и опосредствованный момент рождаются магические обряды воздействия на тотем — известные австралийские «церемонии умножения» (*интичиума*). Эти-то обряды, имеющие хозяйственный смысл — своеобразное магическое воспроизводство запасов пищи, и являются не чем иным, как зародышем и прототипом промыслового культа.

Эти «обряды умножения» многими этнографами принимались за самое важное в тотемизме и служили исходной точкой для объяснения всей тотемической системы в целом. Такая точка зрения, сбивающаяся на вульгарный экономизм, конечно, неверна. Однако эти обряды занимают немаловажное место в тотемическом комплексе. В них превратно отражается отношение сплоченной и самодовлеющей общины к окружающей ее природе, забота общины о своем материальном благополучии. В этом маленьком коллективе еще нет места для индивидуалистических тенденций, а если они и сказываются, они не нашли еще себе выражения в обычаях, традициях, представлениях. В организации охоты у австралийцев преобладают коллективные формы, а если она совершается и индивидуально, то распределение добычи все равно происходит согласно традиционным нормам коллективизма: после раздела охотничьей добычи сам охотник обычно получает меньше всех.

При таком полном преобладании общинных традиций в охотничьем хозяйстве вполне понятно, что промысловый культ на той стадии, на которой находятся австралийцы, не мог обособиться: он не мог отделиться от того сложного клубка раннеродовой религии, каким является тотемизм, в котором отражена «ограниченность отношений людей друг к другу и к природе» (Маркс).

Обособление промыслового культа, выделение его в особую форму религии могло начаться лишь вместе с началом разложения первобытной общины. Разложение это шло у разных народов по разным направлениям и принимало разные формы. Соответственно этому и промысловый культ, в котором находила свое выражение слабая вооруженность человека в борьбе с природой, приобретал разные формы.

СОЦИАЛЬНАЯ ОСНОВА ПРОМЫСЛОВОГО КУЛЬТА

Одной из форм разложения первобытной общины была та патриархально-родовая организация, которая хорошо известна на примере гиляков. Агнатический род выступает сравнительно сплоченным коллективом, и эта его сплоченность идеально отражается в развитом родовом культе. Сообразно условиям производства — промысловое хозяйство — этот родовой культ имеет все черты промыслового культа: сюда относятся медвежьи праздники, почитание касатки и т. д.

Основной смысл всех этих обрядов состоит в обеспечении рода природными ресурсами, сохранении его материального благополучия. Выступая в этой родовой форме, промысловый культ, таким образом, имеет много общего в самых существенных признаках с тотемизмом, модификацией которого его можно считать. Особенно хорошо видно это родство с тотемизмом в медвежьем культе гиляков и их соседей, а промысловая направленность этого культа совершенно очевидна: главная цель медвежьего праздника у гиляков — через убитого медведя переслать дары «хозяину гор», чтобы он за это послал охотникам добычу. Медведь считается предком и сородичем; у каждого рода — свой медведь; род оказывает своему медведю всяческие знаки уважения и близости; медвежий праздник есть праздник рода; после ритуального умерщвления медведя родичи торжественно вкушают мясо его головы, как бы приобщаясь к его сверхъестественным свойствам, остальная же часть мяса запретна для родичей; убитый медведь, согласно поверью, возрождается и продолжает оказывать покровительство роду. Все эти черты типично тотемические. Отличие медвежьего культа гиляков от тотемизма состоит, по существу, только в одном: покровителем всех родов является одно и то же животное — медведь, тогда как при типичном тотемизме тотемы разных родов различны.

Таким образом, развитие патриархально-родового строя как формы разложения первобытной общины порождает такие разновидности промыслового культа, в которых, по крайней мере в некоторых случаях, он сохраняет еще значительную близость к своему первообразу — тотемизму.

Иначе обстоит дело в тех случаях, когда патриархальный род не достигает полного развития или рано разлагается, уступив свое место отдельной семье. Такое положение мы находим у чукчей, коряков и эскимосов, где семья стала самодовлеющей хозяйственной и общественной единицей, заменившей все более широкие формы социальной связи. Вполне естественно, что у чукчей, коряков и эскимосов промысловый культ получил чисто семейное оформление: у оленных чукчей и коряков каждая семья исполняет в определенные моменты года установленные обряды, празднества, моления, связанные с жизнью оленьего стада; сезонные обряды и праздники, относящиеся к морскому зверобойному промыслу, совершаются каждой семьей в береговых чукотских, корякских и эскимосских селениях. Правда, так как морской промысел у этих народов в известной мере совершается артелью (байдарная артель) во главе с владельцем байдары или вельбота, то и промысловые обряды и праздники происходят в некоторых случаях с участием членов артели, а также родственников и др. Однако организатором праздника все же выступает всегда отдельная семья, в частности семья владельца байдары или вельбота.

В этих промысловых обрядах и праздниках гораздо меньше точек соприкосновения с тотемизмом. Из характерных черт его сохранилось разве лишь представление об умирании и оживании животного — отголосок тотемических обрядов умножения.

Наконец, у большинства народов Севера усложнение форм общественной жизни и особенно индивидуализация промыслового хозяйства привели к тому, что промысловый культ утратил почти всякую связь с родовой или какой-либо иной социальной организацией и приобрел чисто индивидуальный характер. Бродящий в одиночку по тайге охотник, один выслеживающий и промышляющий зверя, вступающий лишь во временные и случайные общинные артели (как это имеет место, например, у эвенков),— такой охотник самостоятельно действует и в своих отношениях со сверхъестественным миром. Каждый охотник сам приносит жертвы духам — «хозяевам» тайги, покровителям охотничьего промысла.

Таким образом, отсутствие видимой социальной основы промыслового культа — явление лишь кажущееся. В действительности индивидуализация промыслового культа вполне закономерное отражение индивидуализации промыслового хозяйства. Это один из продуктов разложения общинно-родового строя и свойственных ему форм религии, в первую очередь тотемизма.

Связи же промыслового культа с шаманизмом — явление вторичного порядка. Оно обусловлено гипертрофированным развитием шаманизма, в частности у народов Северной Азии; шаманизм поглотил здесь некоторые, первоначально чуждые ему формы религии; такому поглощению подвергся местами и промысловый культ. Однако это произошло не везде; у гиляков, например, промысловый культ, принявший родовые формы, совершенно обособлен от шаманизма; отчасти это же относится и к ненцам.

Таким образом, промысловый культ ведет свое проис-

хождение в основном от тотемизма с его обрядами умножения [1]. Он высвобождается и обособляется в отдельную форму религии не в порядке имманентного саморазвития, а в связи с распадом тех общественных образований, которые были основой тотемической системы. В связи с различными формами разложения первобытной общины промысловый культ принимает то родовые, то семейные, то индивидуальные формы, сплетаясь в отдельных случаях с иными формами религии.

ЗАРОЖДЕНИЕ АНИМИСТИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В СВЯЗИ С ПРОМЫСЛОВЫМ КУЛЬТОМ

Богатый этнографический материал позволяет проследить эволюцию религиозно-магических и религиозно-мифологических представлений, связанных с промысловыми обрядами и, можно сказать, родившихся на их почве. Первоначально это была, по всей вероятности, вера в магию, сверхъестественную силу самого человеческого действия. Но постепенно, по мере общего исторического развития, происходит персонификация этих магических представлений, они принимают форму анимистических (мифологических) образов.

Небезынтересно припомнить здесь схему развития этих образов, намеченную В. Г. Богоразом в его работе о чукчах. Составляя эту схему, Богораз имел в виду не только религиозные верования, связанные с промысловым культом, а и всякие иные; но ближайшее отношение эта схема имеет именно к интересующей нас сейчас категории представлений. По мнению Богораза, можно наметить пять стадий развития первобытных религиозных представлений. На первой стадии всем окружающим предметам приписывается жизнь такая же, какой обладает человек,— это стадия всеобщего оживления. На второй стадии человек начинает воспринимать «сходства внешнего вида предмета с общей формой и отдельными частями человеческого тела». На третьей стадии «возникает идея о том, что вещи имеют двойную природу: свой

[1] Как раз противоположного мнения придерживается А. Ф. Анисимов, выводящий тотемизм из промыслового культа. Изложенные выше исторические соображения не позволяют, как мне кажется, согласиться с этой точкой зрения.

обычный вид и другой, более или менее человекоподобный», причем обе формы материальны и могут переходить одна в другую. Четвертая стадия характеризуется тем, что одна из двух сущностей предмета начинает представляться как внешняя оболочка, другая — как внутренняя жизненная сила; последняя уже теряет материальные черты и мыслится как «гений» материального предмета. На пятой стадии, наконец, эти «гении» совершенно «освобождаются от своей материальной оболочки, получают полную свободу движений и становятся настоящими духами», обычно человекообразными и имеющими индивидуальные черты. Таковы эти пять стадий развития религиозных представлений, по Богоразу. Однако, изложив их, этот автор делает очень существенную оговорку: он признает, что стадии эти намечены им лишь схематически и «на самом деле все пять стадий, будучи весьма элементарными, возникают почти одновременно и сосуществуют рядом» [1]. С этой же оговоркой принимает данную схему и В. И. Иохельсон [2].

Оговорку эту следует признать вполне уместной. Дело идет действительно не об исторической последовательности ступеней развития религиозного мировоззрения, а лишь о разных оттенках мировоззрения, расположенных в порядке логической постепенности, от простого к сложному. Все эти оттенки и «стадии» реально существуют. Богораз основывался на своих фактических наблюдениях.

Но здесь нужна и еще одна оговорка. Схема Богораза охватывает далеко не все религиозно-мифологические (анимистические) представления, существующие даже у тех же чукчей, не говоря о других народах. Сюда не подходят образы злых духов шаманизма, духов болезней — чукотские *келет*; эти духи произошли не путем «освобождения от материальной оболочки», которой у них и не было. Лишь с некоторой натяжкой можно подвести под эту схему, как это делает Богораз, развитие представления о духе умершего. Но есть одна категория религиозно-мифологических представлений, которая без всякой натяжки, со всеми своими формами и оттенками подходит под схему Богораза: это те представления, которые находят свое наиболее отчетливое выражение в образах духов-хозяев.

[1] *Богораз В. Г.* Чукчи. Т. II. С. 1—4.
[2] *Jochelson W.* The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus//Jesup North Pacific Expedition. 1926. V. IX. P. 137.

Образы духов-хозяев, играющие очень важную роль в религиях всех народов Северной Азии, могут считаться крайним выражением оживотворения, олицетворения и одухотворения материальной природы. Их можно рассматривать как продукт той эволюции представлений, которая намечена в схеме Богораза. Стадии этой эволюции очень близки друг к другу. Даже крайние стадии ее — первую и последнюю — не всегда можно разграничить. Я приводил уже рассказ Иохельсона, который не смог добиться от коряка ответа на вопрос, кому он приносит жертву, самому ли морю или «хозяину моря»: для коряка это было одно и то же.

Трудно поэтому отнести с уверенностью к какой-то определенной стадии весьма характерные религиозно-магические обряды, связанные с идеей об «умирающем и воскресающем звере». Обряды этого типа хорошо исследованы тем же В. Г. Богоразом. Они широко распространены у народов Севера. Суть их заключается в том, что над убитым зверем совершаются магические действия с целью оживить его или, точнее, возродить в лице других особей того же вида. Например, береговые чукчи устраивают летом, по окончании сезонного промысла тюленей, «праздник голов»; в основе его лежит просто коллективное потребление охотничьей добычи, но праздник проводится по определенному ритуалу, а в конце его все остатки съеденной добычи тщательно собирают и бросают обратно в море, «тем самым возвращая ему взятых зверей». Идея обряда в том, что убитые и съеденные животные должны возродиться и вновь дать себя убить. Такова же религиозная идея медвежьих праздников народов нижнего Амура и Сахалина. Подобные религиозно-магические представления можно условно отнести и к третьей, и к четвертой «стадиям» схемы Богораза.

ДУХИ-ХОЗЯЕВА

Но все эти оттенки и «стадии» развития анимистических представлений тесно связаны с промысловым культом народов Северной Азии. «Хозяева», играющие роль в религиях этих народов,— это духи тайги, реки, моря, посылающие охотнику дичь, это «хозяева» тех пород животных, которых промышляет охотник; у некоторых народов (у юкагиров) помимо таких общих хозяев — покровителей пород и видов животных есть представление об индивидуальном духе-хранителе, существующем у каждой отдельной особи. Юкагиры, например, представляют себе такого индивидуального духа — хранителя или хозяина (которого они называют *педзюль* и отличают от души *аиби*) вполне материально и находят его под кожей убитого зверя в виде хрящевидного затвердения; найдя этого педзюль, охотник засушивает его и носит в кожаном мешочке как амулет. По мнению юкагиров, от этого «хозяина» (педзюль) зависит позволить или не позволить охотнику убить животное. Точно так же от благорасположения «хозяина» (по-юкагирски *мойе* или *мору*) той или иной породы животных и от милости «хозяев» (*погиль*) рек, озер, горы, леса зависит послать или не послать охотнику удачу. Вот почему юкагиры строго соблюдают охотничьи запреты и обычаи, боясь оскорбить «хозяев» и стремясь их задобрить жертвоприношениями. По словам лучшего исследователя юкагиров Иохельсона, «духи, связанные с охотой», заслуживают особенного внимания, «потому что охота и рыбная ловля составляют почти исключительный источник существования юкагиров, и верования, относящиеся к этим занятиям, могут считаться краеугольным камнем юкагирской религии» [1].

Такие же представления о духах-хозяевах существуют и в верованиях всех других народов Северной Азии, и везде они тесно связаны с промысловой деятельностью и с промысловым культом. Таковы у гиляков *ызь* (хозяева) или *нивух* (люди) тайги, моря, рек и более мелкие духи — хозяева отдельных пород животных. Таковы у нанайцев *ӧдзени* — хозяева рек, деревьев, животных, рыб и др., без разрешения которых «нельзя заниматься промыслом, нужно принести жертву местному хозяину и таким образом обеспечить его благосклонность». Таковы у эвенков *мухун* — хозяева отдельных местностей, стихий, а у других местных групп эвенков — *оджен, уротко*; в честь их устраиваются известные обряды, жертвоприношения перед промыслом и по окончании его. Таковы у якутов представления об *иччи* и о Баянае, у бурят — об *эжинах* и т. д. Все эти образы — порождения промыслового культа. Они в большинстве случаев не имеют отношения к шаманизму — преобладающей форме религии народов Северной Азии.

[1] *Jochelson W.* The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus//Jesup North Pacific Expedition. V. IX. P. 114—148, 150.

Духи-хозяева играют важную роль и в религии народов Северной Америки. У эскимосов промысловый культ составляет важную часть их религии: ведь успех и неуспех промысла для них буквально вопрос жизни и смерти. У них имеются и магические обряды, непосредственно направленные на животных, и умилостивительные обряды перед убитым зверем, и почитание великих духов-хозяев, покровителей промысла. У центральных эскимосов это великая морская богиня Седна, посылающая людям тюленей. У медных эскимосов — Каннакапфалук, живущий на дне моря, у лабрадорских эскимосов — Торнгарсоак, мужское божество в образе белого медведя, и пр. Культ этих «хозяев» находится преимущественно в руках шаманов; значит, крайнее развитие промыслового культа привело к сращиванию его с шаманизмом.

Промысловые духи-хозяева, обычно зооморфные, занимают видное место в религиозных верованиях племен северо-западного побережья Америки, у племен северо-канадских лесов.

Впрочем, нет необходимости продолжать этот обзор [1]. У всех народов, где сохраняется промысловая охота, особенно где она имеет существенное значение для хозяйства людей, мы встречаем, как правило, и веру в духов — покровителей промысла — «хозяев» зверей. У горных охотников лепча в Гималаях это дух ледников и покровитель охоты Чу-мунг. На Кавказе у осетин это Авсати; у адыгейцев — Мезытх, хозяин диких зверей, и Кодеш, покровитель рыбного промысла: у абхазов — Ажвейпшаа и Айргь — духи — хозяева дичи, которые живут в лесу и стерегут зверей, дают охотнику убить только тех из них, которых предварительно сами съели и затем оживили; им молятся и отдают часть добычи. У сванов покровительницей охоты считается богиня Дал; она вступает в половую связь с охотниками и дает им добычу на промысле; ей молятся тайно.

[1] Что культ «хозяев» есть господствующее содержание религии всех или большинства охотничьих народов, это едва ли не общий взгляд этнографов и историков религии: не только советских (Василевич, Анисимов и др.), но и зарубежных буржуазных авторов. Так, в новейшей работе Ад. Иенсена, главы «культурно-морфологического» направления, особая часть посвящена «хозяину зверей» (der Herr der Tiere) как важнейшему объекту культа древних охотничьих народов (*Jensen A.* Mythos und Kult bei Naturvölkern (гл. 6). Впрочем, этот автор напрасно старается доказать, сближая этим свои взгляды с теорией прамонотеизма патера Шмидта, что вначале был будто бы образ единого «хозяина всех зверей», а уж позже этот образ-де расчленился (Ibid. S. 170—173).

Мифологические образы божеств — покровителей охоты сохраняются и в некоторых религиях классовых обществ; черты такого характера влились в образ греческой Артемиды-охотницы, римской Дианы, царицы леса. В христианстве подобные образы получили очень слабое отражение, потому что христианство и зародилось и распространилось преимущественно среди земледельческих народов; однако, например, у северно-русских поморов — с их выраженным промысловым направлением хозяйства — развился культ св. Николая Чудотворца как покровителя морских промыслов.

ГЛАВА 8

МАТЕРИНСКО-РОДОВОЙ КУЛЬТ СВЯТЫНЬ И ПОКРОВИТЕЛЕЙ

ДВЕ ФОРМЫ РОДОВОГО КУЛЬТА

Связь промыслового культа с родовой организацией, о чем говорилось в предыдущей главе, существует лишь там, где род выступает в качестве производственной единицы. А так как это последнее можно наблюдать далеко не везде, то понятно, что и промысловый культ связан с родовым строем неорганически и непостоянно.

Родовая организация имеет свои собственные, из нее вырастающие формы культа, в которых идеально проявляется родовая солидарность, взаимная связь членов рода в рамках традиций. Этих форм культа две: культ семейно-родовых святынь и хранителей и культ семейно-родовых предков. Эти две формы соответствуют двум стадиям развития родовой организации — материнскому и патриархальному роду.

Обе эти формы настолько близки одна к другой, что их постоянно смешивают и объединяют под общим термином «родовой культ предков» или даже просто «культ предков». Последнему обозначению придают обычно очень расширительный смысл: в него включают, помимо почитания подлинных предков (умерших членов рода), также и веру в тотемических «предков» и тому подобные чисто мифические существа (о чем уже говорилось, см. гл. 1), и погребальные и поминальные обычаи, представляющие собой в действительности лишь заботу об умершем или его душе, а отнюдь не умилостивительный культ (см. гл. 5).

Традиция эта идет от Спенсера, Липперта и Кунова, видевших в культе предков древнейшую или одну из древнейших, и притом самую распространенную форму

религии. Считается, что культ предков во всяком случае одинаково характерен как для патриархального, так и для более раннего материнского рода. Нам предстоит теперь рассмотреть, что представлял собой культ, складывавшийся на почве материнско-родового строя, можно ли его рассматривать как культ предков, или он был чем-то иным.

МАТЕРИНСКО-РОДОВОЙ КУЛЬТ У ПЛЕМЕН СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

Классический образец материнско-родового строя представляли собой североамериканские племена, в особенности живущие в бассейне Миссисипи и к востоку от него. У этих племен существовали и характерные формы родового культа. По словам Моргана, «их религиозный культ имел более или менее прямую связь с родом», хотя религиозные обряды отдельных родов были похожи друг на друга и «они не оставались особо присущи роду, а скорее распространялись на все племя» [1]. Связь культа с родом выражалась прежде всего в том, что жрецами его были особые лица, избираемые для этого от каждого из родов. У ирокезов эти «хранители веры» — обычно мужчины и женщины в равном числе — были распорядителями всех религиозных празднеств и церемоний. Но помимо общеплеменных обрядов у тех же ирокезов было и почитание родовых покровителей. Морган не останавливается на вопросе о том, кто были эти покровители, но, судя по другим источникам, это были не духи предков. У племен группы сиу, культ которых подробно описан миссионером Дорсеем, это видно еще более отчетливо. Этот исследователь начинает описание религии племен сиу с перечисления таких обрядов и верований, которые у этих племен не встречаются, и первое, что он констатирует,— это отсутствие культа предков: «ancestors are not worshipped» [2]. Зато здесь имеются «родовые фетиши» — священные предметы рода, как, например, обрядовые курительные трубки, особые мешочки, магические камни. О верованиях племени Воронов, типичных для очень многих североамериканских пле-

[1] *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1934. С. 49.
[2] *Dorsey J. O.* A study of Siouan cults//11-th Annual Report Bureau of Ethnology. 1889—1890. P. 371.

мен, Роберт Лоуи сообщает, что у них есть представления о духах (ghosts), но эти духи — не души умерших. «Почитание предков в какой бы то ни было форме совершенно отсутствует»[1]. У более отсталого племени сери (северо-западная Мексика), с их резко выраженным матриархатом (женщины-вожди и т. д.), можно заметить самое большее лишь некоторые элементы почитания умерших женщин, точнее — страх перед ними и веру в их превращение в злых духов[2].

Приведенные факты, к сожалению, очень отрывочны и неясны. Никто из исследователей не смог или не постарался дать вразумительное описание родового культа североамериканских индейцев. Но все же эти факты как будто позволяют нам сделать три важных вывода: 1) у индейцев Северной Америки существовал родовой культ; 2) этот культ вырос на основе материнско-родового строя; 3) это не был культ предков, а был культ родовых (а также семейных) покровителей и святынь, частью в виде материальных предметов. Можно думать, что в связи с началом распада материнско-родового строя и укреплением общеплеменных и межплеменных связей узкородовые формы культа стали ослабевать, расширяясь до пределов племени.

ПЕРЕЖИТКИ МАТЕРИНСКО-РОДОВОГО КУЛЬТА У НАРОДОВ СИБИРИ

У народов Азиатского Севера процесс разложения родового строя зашел гораздо дальше, чем у индейцев Америки; материнский род местами сменился отцовским, а кое-где (как у чукчей и коряков) уступил место малым семьям, слабо связанным одна с другой родственными узами. В связи с этим эволюционировал у народов Сибири и культ родовых святынь и покровителей. Он во многих случаях принял форму не родового, а семейного культа, сохранив, однако, свои типичные черты. У некоторых народов семейные и родовые формы культа сливаются воедино, так что их трудно разграничить. При этом, несмотря на преобладание у большинства народов Сибири в прошлом патриархально-родовых отношений, предки — настоящие, реальные предки — не стали объектом ни родового, ни семейного культа. Главной семейной и родовой святыней у большинства их, видимо, был огонь очага, иногда и некоторые связанные с ним предметы; обычно также почитание семейно-родовых божков-идолов, хранящихся в каждом доме.

Особенно сильно развит этот культ у чукчей и коряков. В связи с ранним исчезновением у этих народов материнско-родовой организации он принял чисто семейные формы. Одним из главных предметов почитания является огонь. У чукчей «каждая семья имеет собственный огонь», и смешивать его с огнем другой семьи, занимать огонь от соседей и т. п. «считается величайшим грехом»; нельзя варить пищу в посуде, стоявшей ранее на чужом огне. Даже родные братья, жившие долго врозь, теряют право меняться огнем. Чукчанка скорее разломает свою нарту на дрова, чем возьмет для растопки дощечку, на которой есть следы чужого огня. Семейный огонь играет важную роль в годовых праздниках оленных чукчей, причем символизируется встреча оленей, пасшихся летом вдали от жилья, с домашним очагом. Святыней семьи является и особая зажигалка — деревянное огниво, вырезанное из дощечки в форме грубой человеческой фигурки; это так называемое *гыр-гыр* хранится в каждой семье и считается особым покровителем ее; ни один хозяин не расстанется с этой святыней ни за какие деньги. Каждая семья имеет также «охранителей» в виде связки амулетов; у оленных чукчей эти «охранители» заботятся о материальном благосостоянии семьи и больше всего о благополучии оленьих стад. Наконец, непременной принадлежностью каждой семьи является обрядовый бубен с колотушкой, играющей важную роль во всех семейных обрядах. Большинство религиозных обрядов и праздников, в частности те, которые связаны с промыслами, имеют чисто семейные формы, устраиваются каждой семьей отдельно, с употреблением разных домашних святынь. На некоторых из этих праздников совершается обряд помазания кровью жертвенного оленя; на лицо каждого члена семьи наносятся кровью знаки, особые у каждой семьи; во время брачной церемонии невесте рисуют на лице кровью знаки семьи будущего

[1] *Lowie R.* Primitive religion. P. 23.

[2] *Mc Gee.* The Seri Indians//17-th Annual Report. Bureau of Amer. Ethnology. Part. I. 1895—1896. P. 287—292. У «матриархальных» народов Юго-Восточной Азии — даяки, минангкабау — культ предков тоже не засвидетельствован. У гаро Ассама, где материнско-родовой уклад очень типичен, по словам хорошо исследовавшего их Плефэра, «нет обожествления предков и им не приносят жертв» (*Playfair A.* The Garos. L., 1909. P. 87).

мужа. У приморских безоленных чукчей кровь при этих обрядах заменяется красной охрой. Интересно отметить, что главную роль в семейных обрядах играет женщина, которая считается и хранительницей семейных святынь,— явный пережиток матриархального строя.

У коряков господствует совершенно аналогичная система обрядов и верований.

Все это очень слабо связано с образами предков. Представления об умерших предках у чукчей и коряков очень смутны и противоречивы. По верованиям чукчей, умершие люди превращаются в злых духов — *келет*; они живут под землей или на небе, охотясь на моржей или пася оленей. Но в то же время у чукчей есть представление об умерших как о покровителях семьи; есть обычай прибавлять к связке семейных охранителей кусочки меха от одежды умершего. В связи с этим Богораз считает возможным говорить об «элементах культа предков, намечающихся в чукотских праздниках» [1]. Подобные смутные представления о благодательной силе умерших родственников существуют и у коряков. Но во всем этом можно видеть самое большее лишь слабые зародыши культа предков при наличии, как мы видели, сильно развитого культа семейных святынь и хранителей.

У нанайцев каждый род имеет своих духов-покровителей, изображение которых хранится в амбаре или под крышей фанзы. Ежегодно осенью каждый род устраивает торжественное моление в честь своих покровителей, на которое съезжаются сородичи из разных стойбищ. Руководит молениями старший в роде шаман, главная часть церемонии состоит в принесении в жертву свиньи, мясо которой съедается всеми участниками моления, кроме женщин. Родовые духи-покровители, видимо, не связаны по происхождению с духами предков. В этом отношении интересен заключительный обряд погребальных церемоний у нанайцев: он состоит в том, что шаман в качестве распорядителя церемонии перерубает своим посохом особую веревку, концы которой бросаются вместе с приношениями умершему в костер,— этим символизируется «уничтожение последней связи родственников со своим покойником» [2]. Образы духов — покровителей рода скорее можно считать мифологическим

[1] *Богораз В. Г.* Чукчи. Т. II. С. 180.

[2] *Лопатин И.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922. С. 318.

олицетворением тех «идолов», которые считаются их изображениями, а по существу, вполне аналогичны чукотско-корякским семейным амулетам-«охранителям».

Семейная святыня нанайцев — домашний очаг. Ему перед каждой едой приносятся жертвы: старший в семье бросает в огонь кусочки от каждого кушанья, льет водку и пр. Впрочем, огню приносят жертвы и на промысле. Домашний очаг нанайцы олицетворяют в образе *фадзямама* (мать огня) и представляют себе в виде горбатой старухи в красном халате.

Родовой культ гиляков очень сложен по своему содержанию и происхождению; в нем, в частности, много черт, восходящих к древнему тотемизму, однако переосмысленных в духе патриархально-родовой идеологии; об этом говорилось в предыдущей главе (гл. 7); чтобы разобраться в происхождении родового культа гиляков, нужно особое исследование. Здесь достаточно указать только на одну черту: подобно другим народам Сибири, гиляки сохраняют унаследованный от материнско-родового строя мифологический образ «хозяйки огня», или «старухи огня»,— женское олицетворение родового и семейного очага, наряду, впрочем, с мужским его олицетворением.

У айнов семейной покровительницей считается «хозяйка огня» (Штернберг), или «богиня огня» (Батчелор), воплощением которой служит священная *инау* — заструженная палочка. Ей приносят небольшие жертвы [1].

У эвенков словом *мухды* обозначаются домашние, семейно-родовые святыни, по большей части в виде человеческих фигур или каких-нибудь старинных или редких предметов. Первоначальное значение слова *мухды* — «пень», и, судя по преданию, фигуры эти вырезались прежде из древесных пней. Эти домашние святыни хранятся в особых мешках или ящичках, на особых нартах, стоящих в отдалении от жилища, а при перекочевках в эти нарты запрягают особых «чистых» оленей, белой масти, посвященных духам. Ежемесячно в новолуние устраивается кормление мухды кровью, салом и т. п., при котором испрашивается их покровительство роду или семье; кормят их также и после удачной охоты. Мухды передаются из поколения в поколение по наследству и ни в коем случае не могут перейти в чужой род. Они

[1] См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 53—54; *Batchelor J.* The Ainu and their folk-lore. L., 1901. P. 99—100.

считаются истинными помощниками, кормильцами и хранителями семьи и рода. Ухаживает за этими святынями старший в семье.

В отличие от приведенных выше примеров, культ мухды у эвенков уже связан с представлением о предках, но только о предках-шаманах, духи которых считаются пребывающими в этих изображениях. Тем не менее видеть здесь культ предков нельзя. Представление об умерших имеет у эвенков совершенно иной характер: все покойники считаются злыми, вредными и опасными духами, которые даже своим сородичам, и им особенно, из зависти и досады за утраченную земную жизнь делают всевозможный вред, насылая болезни, смерть, падеж скота и пр. Духи умерших называются так же, как все вообще злые духи,— *харги*, а наиболее опасные и вредные из них — *неви* и *илады*. Таким образом, представления об умерших предках у эвенков не только не связаны с культом родовых покровителей, но прямо противоположны ему. Связь же культа мухды с представлениями о духах умерших шаманов, по-видимому, объясняется влиянием сильно развитого у эвенков шаманизма на первоначально самостоятельное почитание семейно-родовых святынь [1].

Главным объектом семейного и родового культа эвенков был, видимо, домашний очаг — огонь чума; ему хозяин приносил жертвы, советовался с ним в трудных случаях. Очень характерно, что и у эвенков домашний очаг олицетворялся в женском образе, как *энэкэ* (бабушка). Долганы тоже почитали женское олицетворение очага, называя его «матушкой».

Родовые формы культа якутов, к сожалению, очень плохо известны, так как и сам родовой строй у якутов давно изжит и сохранились только очень слабые его пережитки. Во всяком случае, это не был культ предков. Якутские представления об умерших были похожи на эвенкийские: якут никогда не видел в своих покойниках покровителей; душа умершего или совершенно уходила из мира живых, или блуждала по земле (*ӳөр*), причиняя людям всякие неприятности. Объектами же родового культа у якутов в древности были, по-видимому, божества плодородия, покровители скотоводства, в честь которых ежегодно летом устраивался большой *ысыах*, или «кумысный праздник», в новейшее время, впрочем, утративший свой родовой характер.

[1] См.: *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы//Землеведение. 1917—1922. С. 97—98, 104—105, 103. А. Ф. Анисимов с уверенностью говорит о культе «духов-предков» у эвенков (см.: *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. Издательство АН СССР, 1958. С. 91—102); но из излагаемых им материалов решительно не видно, при чем тут предки.

Столь же деформированным сохранился родовой культ у алтайцев, у которых роды (*сёёк*) превратились фактически в выветрившуюся социальную форму. Однако старики алтайцы помнят, что каждый сёёк почитал в прошлом какого-нибудь духа-покровителя; последние были мифологически связаны, по крайней мере некоторые из них, с образом общеплеменного верховного божества Ульгеня, считаясь его «сыновьями»; некоторые были известны под эпитетами Карагуш («черная птица»), Яжил-хан («зеленый князь») и др.

Родовыми покровителями у алтайцев считались горы, и культ этих родовых священных гор лучше сохранился, чем культ других родовых патронов, хотя отделить одно от другого вообще трудно. Как хорошо выяснил Л. П. Потапов, священные родовые горы — это были прежде всего родовые промысловые угодья. Культ их больше держался у северных алтайцев, где преобладало промысловое охотничье хозяйство и сохранялась родовая собственность на охотничьи угодья. Родовой культ здесь, таким образом, плотно сплелся с промысловым культом в одно целое. К нему примешивались и шаманские обряды и представления, но, по-видимому, эта примесь позднейшая [1].

Очень интересен и культ огня-очага у алтайцев — частью родовой (у каждого сёёка свой огонь), частью семейный (очаг каждой юрты считался семейной святыней, и в некоторых случаях запрещалось даже сородичу давать свой огонь). Огню приносили жертвы, обращались к нему с молитвами. Огонь олицетворялся в женском образе — *от-энэ* (мать-огонь).

Наконец, весьма своеобразен чисто женский семейный культ *эмэгэндэров* (бабушек), описанный Л. Э. Каруновской и Н. П. Дыренковой у тех же алтайцев и телеутов. Эти эмэгэндэры — тряпочные куклы, которые наследовались в каждой семье по женской линии; девушка, выходя замуж, брала их с собой в новую семью; им молились и устраивали специальные обряды их кормления два раза в год [2]. Н. П. Дыренкова рассматривает

[1] См.: *Потапов Л. П.* Культ гор у алтайцев//Советская этнография. 1946. № 2. С. 159—160.

[2] См.: *Каруновская Л. Э.* Из алтайских верований и обрядов, свя-

этих эмэгэндэров как «олицетворение родоначальниц, женских предков рода»[1], но такое толкование не основано ни на каких фактах и вызвано скорее всего привычкой к расплывчатому употреблению термина «культ предков», о чем говорилось выше. В действительности все упомянутые выше разновидности родового и семейного культа у алтайцев не имели, кажется, ничего общего с представлениями о предках.

У кетов культа предков совершенно нет, но есть представление о хранительнице домашнего очага Алалт; это женский дух, обитающий в деревянных человеческих фигурках, которые хранятся в каждом доме и передаются по наследству; Алалт помогает по хозяйству в доме и на промысле, за что и получает маленькие жертвы — угощения из добычи.

У остяков-хантов и вогулов-манси семейно-родовой культ очень развит, но и у них он не связан с представлениями об умерших предках. В каждом доме хранятся божки, обычно имеющие вид кукол, завернутых в тряпки или меха. Их держат в особых нартах и считают охранителями благополучия семьи, покровителями промыслов; им приносят жертвы, обмазывая им губы кровью и жиром, но это лишь в случае удачи промысла, а если божок плохо «помогает» в промысле, то его наказывают и даже уничтожают, заменяя новым. Уход за домашними божками — дело главы семьи; жертвоприношения же общеродовым покровителям происходили под руководством родовых шаманов.

У тавгийцев (нганасанов) и энцев, по сведениям Б. О. Долгих, очаг тоже олицетворялся в женском образе — «матери огня»[2].

У ненцев центром родового культа служат так называемые жертвенные места, особые у каждого рода и расположенные в тундре; там помещаются деревянные изображения *сядеи*, считающиеся покровителями промысла, и обычно около них — большие кучи оленьих рогов — остатки жертв. Хранителями этих жертвенных мест являются особые жрецы, по-видимому, как правило, нешаманы. Ни из чего не видно, чтобы сядеи как объект родового культа были связаны с представлениями о

занных с ребенком. С. 22—23; *Дыренкова Н. П.* Пережитки материнского рода у алтайских тюрков//Памяти В. Г. Богораза. М., 1937.

[1] *Дыренкова Н. П.* Пережитки материнского рода. С. 139.

[2] См.: *Долгих Б. О.* Обрядовые сооружения нганасанов и энцев//Краткие сообщения ин-та этнографии. 1951. XIII. С. 13.

предках. Умерших вообще боятся. Родовые кладбища находятся отдельно от жертвенных мест и предметом поклонения не служат. Помимо родовых, у каждой семьи есть свои покровители в виде домашних идолов, которые тоже считаются помогающими в промысле. Их держат и возят с собой при перекочевках на особых нартах, подобно тому как это делается у остяков, вогулов и эвенков. Перед отправлением на промысел у идола просят удачи, а при возвращении с добычей — обмазывают его кровью оленя и окуривают дымом от сожженного жира. Эти идолы тоже, по-видимому, не имеют отношения к предкам. Но, судя по сообщению В. Иславина, у ненцев имелась и другая разновидность идолов — так называемые *нытырма*, которые «делаются в память прадедушки или бабушки и суть божки, присутствующие при рождении младенцев»[1]. Не следует ли здесь видеть зародыш культа предков?

Итак, у всех народов Сибири сохранился, хотя и в разной степени, родовой и семейный культ, но гораздо более деформированный, чем у народов Северной Америки. Между родовыми и семейными формами его резкой грани провести нельзя. Объекты этого культа разнообразны: то это родовой огонь или семейный очаг, то родовые промысловые угодья — горы, то духи — покровители рода, то фетиши — «охранители». С представлениями о предках образы этих покровителей рода и семьи по большей части никак не связаны.

Какова социальная база этого родового и семейного культа у народов Сибири? Хотя у большинства их в последние столетия существовал патриархально-родовой строй и даже он в значительной мере разложился, но отчетливо сохраняются и следы более древнего строя — материнско-родового. Это достаточно убедительно установлено советскими исследователями. Нет ничего удивительного, что и в области культа, одной из самых консервативных сторон быта, сохранилось отражение именно этой, более древней стадии общественного развития, стадии материнского рода. Такое отражение и представляют собой различные формы культа родовых и семейных святынь и покровителей.

О пережитках традиций именно материнско-родового

[1] *Иславин В.* Самоеды в домашнем и общественном быту. С. 116. Согласно Кастрену, «итармы» — это духи умерших шаманов (см.: *Кастрен А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. С. 169).

строя свидетельствуют некоторые характерные факты: например, почти повсеместное распространение женских олицетворений домашнего очага — представление о «хозяйке огня», «матери-огне» и т. п. (гиляки, нанайцы, эвенки, обские угры, энцы, кеты, алтайцы)[1]. На это же указывает и особая роль женщины в домашних обрядах у некоторых народов. Например, у чукчей, хотя у них женщина занимает подчиненное положение в семье, но весь семейный культ находится целиком в женских руках. «Оленные чукчи,— говорит Богораз,— называют женщину «хранителем очага». Женщины приготовляют к празднику священные предметы, кормят их жиром и т. д. Женщины более, чем мужчины, сведущи в подробностях обрядов. Даже заклинания и обряды, связанные с домашними охранителями, лучше известны женщинам. То же самое относится и к приморским чукчам, и к эскимосам». Без женщин не могут совершаться домашние обряды. «Семья, оставшаяся без женщины, складывает вместе все предметы домашнего хозяйства и священные предметы до тех пор, пока посредством чьей-либо женитьбы не приобретается новая «хранительница очага»[2].

Родовой культ у большинства народов Сибири перемешался с промысловым культом, хотя последний не всегда принимал у них родовые формы, также и с шаманством. Но шаманство большинством исследователей рассматривается (и справедливо) как особая и притом позднейшая для Сибири форма религии.

ПЕРЕЖИТКИ СЕМЕЙНО-РОДОВОГО КУЛЬТА НА КАВКАЗЕ

Сходная в некоторых отношениях картина — в старинных верованиях народов Кавказа. Пережитки этих верований сохранились слабо вследствие наслоений, принесенных христианством и исламом. Но в верованиях некоторых, особенно горных, народов Кавказа, следы родовых и семейных культур все же отчетливо видны.

Это прежде всего культ домашнего очага и надочажной цепи; он очень прочно сохранился у ингушей, у осетин, у адыгейцев, у сванов. У адыгейцев отмечено и почитание родовых божеств-покровителей: у каждой «фамилии»— свой покровитель[1]. Л. И. Лавров помещает сведения об этих родовых богах под рубрику «Культ предков», но в изложенных им фактах нет никаких признаков подлинного культа предков. Не заметно следов его и в верованиях других кавказских народов, за исключением разве только зачатков его, например, у ингушей и осетин.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА РАННЕГО МАТЕРИНСКО-РОДОВОГО КУЛЬТА

Высказанные выше соображения опираются почти исключительно на этнографический материал. Но они, быть может, найдут себе подтверждение в некоторых археологических данных, хорошо известных, но обычно интерпретируемых иначе. Речь идет о знаменитых женских изображениях ориньякской эпохи, которых найдено свыше сотни в разных местах, от Франции до Сибири.

Эти едва ли не самые ранние в человеческой истории памятники изобразительного искусства считаются большинством исследователей также и памятниками ранней стадии религии; есть все основания думать, что так оно и есть. Но о какой именно форме религиозных представлений той эпохи свидетельствуют пластические изображения женщин? Об этом думали разно. По мнению П. П. Ефименко, лучшего знатока палеолита, исторической почвой для появления этих древнейших произведений искусства был материнско-родовой строй (матриархат) и они отражают в какой-то мере идеологию этого строя; в частности, П. П. Ефименко полагает, что в ориньякских статуэтках следует видеть изображения женщин-прародительниц, т. е., иначе говоря, родовых женских предков[2]. Это мнение разделяют и другие. Но оно чрезвычайно спорно; как будет показано в следующей главе, такая форма верований едва ли вообще

---

[1] Женские олицетворения домашнего очага сохранились, как известно, и в античных культах, хотя в них и господствовал целиком патриархальный принцип и порожденное последним почитание предков: это богиня Гестия у греков, Веста у римлян.

[2] *Богораз В. Г.* Чукчи. Т. II. С. 63.

[1] См.: *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. С. 208.

[2] См.: *Ефименко П. П.* Первобытное общество. С. 403.

существовала, за отдельными, быть может, исключениями. Д. Е. Хайтун, соглашаясь в главном с П. П. Ефименко, вносит в его взгляд поправку: ориньякские женские статуэтки изображают, по его мнению, не реальных, а тотемических предков [1]. Но такой взгляд едва ли может быть доказан какими-либо этнографическими параллелями и вообще малоправдоподобен.

Можно вполне согласиться с тем, что фигуры женщин ориньякской эпохи имеют какую-то связь с зарождающимся материнским родом и с мировоззрением той эпохи. Однако я думаю, что они представляют не «прародительниц», а женские олицетворения очага. Виллендорфская Венера, как и ей подобные женские фигуры,— это хозяйка очага, олицетворяющая в себе это средоточие жизни родовой группы. Эту мысль, кстати, бросает вскользь сам П. П. Ефименко, отмечающий притом, что большинство женских фигурок обнаружено вблизи очагов палеолитических жилищ [2].

Вспомним также довольно многочисленные находки женских статуэток неолитической и энеолитической эпох, из них некоторые тоже обнаруживают несомненную связь с домашним очагом.

Если такое объяснение верно, то получается, что представления сибирских народов о «матери-огне», «хозяйке очага» и т. п. являются лишь отдаленными отголосками необъятно древних религиозно-мифологических верований, восходящих к эпохе верхнего палеолита, к эпохе зарождающегося материнского рода.

[1] См.: *Хайтун Д. Е.* К вопросу об интерпретации женских изображений ориньякской эпохи//Ученые записки Таджикского гос. ун-та. Душанбе, 1955. Т. VII. С. 135, 137, 140 и др.

[2] См.: *Ефименко П. П.* Первобытное общество. С. 403—404.

ГЛАВА 9

ПАТРИАРХАЛЬНЫЙ СЕМЕЙНО-РОДОВОЙ КУЛЬТ ПРЕДКОВ

КУЛЬТ ПРЕДКОВ КАК ФОРМА РЕЛИГИИ

Как уже говорилось в предыдущей главе, культ предков представляет форму религии, давно общепризнанную в науке. Поэтому нет надобности доказывать его существование как особой формы религии. Напротив, понятие культа предков надо ограничить, сузить, ибо, как мы видели, ему обычно придается в научной литературе слишком широкое и расплывчатое значение, включающее в него самые разные вещи: и почитание мифических существ — «тотемических предков», и заботу об умерших, и культ семейно-родовых покровителей, в которых далеко не всегда можно видеть предков.

В действительности культ предков представляет собой неуниверсальное и, что очень важно, далеко не первобытное явление. Оно свойственно сравнительно поздней стадии исторического развития — стадии патриархально-родового строя.

Чтобы придать понятию культа предков определенное значение, мы будем понимать под ним поклонение умершим прародителям и сородичам, и прежде всего семейно-родовые формы такого поклонения, т. е. веру в то, что умершие предки покровительствуют своим живым сородичам-потомкам, и умилостивительные обряды, устраиваемые в честь их членами рода или семьи. Я оставляю здесь в стороне те формы почитания предков, которые не связаны с семьей или родом, в частности общеплеменные или общенародные, почитание предков вождей и королей, предков шаманов и т. д. (об этих явлениях речь будет ниже (гл. 10 и 13).

Присмотримся к распространению семейно-родового

культа предков. Этой формы религии мы совершенно не находим у наиболее отсталых народов — у австралийцев, бушменов, андаманцев, семангов и др. У ведда, правда, есть нечто вроде культа умерших, в том числе и предков (*конде-яка*), но здесь можно видеть влияние сингальцев или тамилов. Вообще на стадии дикости культ предков едва ли мог сложиться. На низшей ступени варварства, в период расцвета материнско-родовой организации, культ предков, как правило, тоже еще не развивается. В предыдущей главе было показано, что у большинства племен Северной Америки, типичных представителей именно этой исторической стадии развития, настоящего культа предков нет. Я старался там показать, что адекватная форма религии материнско-родового строя — культ родовых (и семейных) святынь и покровителей и что эта форма религии сохраняется у многих народов даже и после разложения материнского рода.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ В МЕЛАНЕЗИИ

Есть, однако, исключение — это Меланезия, где при наличии материнско-родового строя широко распространен культ предков, притом не только у собственно меланезийцев, но и у еще более отсталых папуасских племен. Здесь почитание предков обычно связано с культом их останков, в частности черепов. Так, в Западной Новой Гвинее, в Геельвинк-бей и в других местах излюбленным предметом почитания является *корвар* — первоначально череп, а в дальнейшем — изображение предка; в Дорэ у каждой семьи есть свой корвар, служащий как бы посредником в сношениях с предками. У некоторых племен Северо-Восточной Новой Гвинеи почитание предков связано с деревянными трещотками *балум*, в которые превращаются духи умерших. У папуасов залива Астролябии Миклухо-Маклай описал деревянные и глиняные мужские (редко женские) фигуры *телумы*, хранимые в мужских домах: возможно, что они связаны с представлениями о предках [1].

У собственно меланезийцев почитание предков тоже развито, притом меньше в Северной Меланезии, больше в Южной. На острове Добу его описал миссионер Бромилов [1]. У племени манус (острова Адмиралтейства) в 1920-х годах Рео Форчун и Маргарита Мид обнаружили очень своеобразный культ предков, вернее, две сосуществующие системы культа предков: одна,— видимо, родовая, другая — семейная [2]. Во многих местах Северной Меланезии Турнвальд нашел поклонение предкам, которым приносят жертвы, прося их помощи и покровительства [3]. На Соломоновых островах, по сведениям Кодрингтона, главный предмет культа — это души умерших, которым приносят жертвы [4]. И хотя сообщения Кодрингтона не совсем ясны, но, видимо, дело идет именно о почитании родовых предков. Карл Риббе тоже отметил культ предков и их черепов на Соломоновых островах [5].

В Южной Меланезии культ родовых предков выражен еще более резко. По наблюдениям Феликса Шпейзера, он составляет дело именно родовых групп [6]. Англичанин Лейард подробно исследовал верования и обряды жителей острова Малекула и прилегающих островков Вао и Атчин; по его сведениям, островитяне верят, что духи предков бдительно следят за соблюдением всех обычаев и обрядов, гневаются за их нарушение; тщательно выполняя обряды, островитяне с удовлетворением говорят, что теперь предки должны быть ими довольны [7]. По сообщению Шпейзера, на островке Вао человек, не имеющий сильного предка-покровителя, иногда стремится получить покровительство хотя бы чужого предка и для этого вступает в какой-нибудь влиятельный род [8].

На Южных Новых Гебридах духи предков были главным предметом почитания. На Новой Каледонии каждая семья чтила своих предков.

Таким образом, Меланезия (и, кажется, соседняя

---

[1] См: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. I. С. 164, 200, 394; Т. V. С. 348—353.

[1] *Bromilow W.* 20 years among primitive Papuans. P. 86—87.

[2] *Mead M.* Kinship in the Admiralty Islands//Anthrop. Papers. Amer. Museum of Nat. History. 1934. V. 34. Part 2. P. 191—192, 308—310.

[3] *Thurnwald R.* Im Bismarckarchipel und auf den Salomo-Inseln// Zeitschrift für Ethnologie. 1910. B. 42. S. 132—133.

[4] *Codrington R.* The Melanesians. P. 123, 128—129, 132.

[5] *Ribbe C.* 2 Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln. Dresden, 1903. S. 118, 272, 276, 315.

[6] *Speiser F.* Ethnographische Materialien. S. 353, 416.

[7] *Layard J.* Stone men of Malekula. L., 1942. P. 197.

[8] *Speiser F.* Südsee, Urwald, Kannibalen. B., 1924. S. 76.

Микронезия) представляет собой известное исключение из общей картины: здесь культ родовых предков сложился на необычайно ранней ступени общественного развития [1]. Чем объяснить такое исключение? Трудно ответить на этот вопрос при настоящем уровне наших знаний. Быть может, однако, не случайно здесь одно совпадение: как раз Меланезия, и особенно Новая Гвинея, является ведь областью, где необычно рано обнаруживается переход от материнского рода к отцовскому; даже у некоторых самых отсталых папуасских племен — как у маринд-аним, банаро, войя-венда и др. — мы уже находим патрилинейную филиацию. Правда, прямого совпадения обоих явлений — перехода к отцовской филиации и развития культа предков — здесь нет; однако вполне возможно, что какие-то общие причины вызвали как раннее разложение материнско-родового строя в Меланезии, так и раннее развитие там культа предков.

Поэтому можно предположить, что и пример Меланезии не опровергает общей закономерности: того, что материнско-родовой строй представляет малопригодную почву для развития культа предков [2].

---

[1] Однако можно отметить такой факт: на Тробриандовых островах, где наиболее сохранился материнско-родовой строй, культа предков нет. Малиновский отмечает, что он был поражен отсутствием у островитян всякого страха перед умершими (*Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. P. 72). Правда, по его словам, «во многих магических формулах есть призывание духов предков, и они получают приношения в разных обрядах; но нет никакого взаимодействия, интимного сотрудничества между человеком и духом, которое существенно для религиозного культа» (Ibid. P. 73).

[2] В связи с изложенным следует вспомнить о так называемом культе женских предков — понятие, которое нередко встречается в этнографической и исторической литературе. Так, Н. Харузин посвящает в своем курсе лекций немало места «культу предков женщин-родоначальниц» (см.: *Харузин Н.* Этнография. IV. С. 289—301). Он считает ошибочным мнение Джевонса — в действительности совершенно правильное — о том, что культ предков складывается только на стадии патриархального рода. По мнению Харузина, культ предков «встречается в основанных на счете родства по женской линии материнских родах, где поклонение воздается не только легендарной родоначальнице, но и представителям и представительницам умерших ближайших поколений» (С. 289).

Однако в качестве примера Харузин приводит только один-единственный факт — культ женских предков на островах Палау. Единичные факты подобной формы культа, быть может, удастся найти и в других местах, например у кхаси Ассама (*Gurdon P.* The Khasis. L., 1907. P. 105, 109, 111—112). Но типичной данная форма культа считаться никоим образом не может.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ В РЕЛИГИИ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АМЕРИКИ И АФРИКИ

Настоящего своего развития культ предков достигает лишь на стадии патриархально-родового строя [1]. В Америке он был развит лишь у народов, стоявших на средней и отчасти на высшей ступенях варварства (некоторые из них уже имели свои государства): у индейцев пуэбло (культ *качинов*), у мексиканцев, у перуанцев (культ *уака*). Вполне развитую форму почитание родовых предков приобрело в Африке, подавляющее большинство народов которой стояло на высшей ступени варварства. Африку иногда называют «классической страной культа предков», и почти все непосредственные наблюдатели и специалисты-исследователи признавали этот культ господствующей религией народов этого континента [2].

Приведу несколько примеров. Венгерский путешественник Тордай нашел, что у племен Конго традиционная религия — культ предков. То же самое отмечал миссионер Ирле у гереро [3], у которых было в обычае в случае нужды, бедствия и пр. обращаться с молитвами к предкам *овакуру*, принося им жертвы; они шли тогда к могиле предка, и старейшина обращался к нему с та-

---

[1] У народов Сибири, как уже было показано в предыдущей главе, настоящий культ предков не сложился, несмотря на то что почти у всех их прежний материнско-родовой строй сменился патриархально-родовым. Черты культа предков можно обнаружить — и то в весьма нетипичной, видимо зародышевой, форме,— пожалуй, лишь у эвенков, ненцев и бурят.

Особняком стоит родовой культ юкагиров, ныне уже забытый. Если основываться на исследованиях В. И. Иохельсона (они очень подробны и добросовестны, но основаны преимущественно лишь на воспоминаниях стариков), это был культ умерших родовых шаманов. Части останков шамана (кости, высушенное мясо и пр.) хранились как священные реликвии членами рода, служили защитными амулетами. Этим реликвиям приносили жертвы, молились. Иохельсон называет эту форму религии «культом шамана-предка» (см.: *Иохельсон В. И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. Спб., 1900. Ч. 1. С. 110—111).

[2] *Lowie R.* Primitive religion. P. 174; *Frazer J.* Worship of nature. L., 1926. V. 1. P 96, 151 и др. Мэри Кингсли — едва ли не единственный автор, пытавшийся отрицать наличие культа предков в Западной Африке на том весьма неубедительном основании, что-де предки — не боги и что им приносят лишь дары, а не жертвы (*Kingsley M.* West African studies. L., 1899. P. 132).

[3] *Irle J.* Die Herero. Gütersloh, 1906. S. 77, 95—168.

ким молением: «Мы, твои дети, пришли сюда, о отец, спросить тебя и сказать тебе то и другое. Стада, которые ты нам дал, привели мы сюда. Мы в великой нужде, у нас война, болезни и т. п. Смотри, любимый отец, мы, твои дети, и скот в нужде, мы голодаем и умираем. Дай нам дождь, дай нам благословение и скажи, что мы должны делать»[1]. По исследованию миссионера Гутмана, главный объект культа народа джагга — духи предков (*вариму*), которые считаются обитающими под землей. Культ их строго родовой, так что мужчины и женщины в семье, принадлежащие, по экзогамному обычаю, к разным родам, чтут и разных духов. Духи *вариму* разделяются на три категории: 1) недавно умершие (*вариму вашиво*) — они и являются предметом наиболее усердного культа, ибо о них хорошо помнят; 2) умершие прежде (*вариму вангииндука*), которые как бы оттеснены на второй план и не получают жертв, а потому считаются особенно злыми и мстительными; 3) давно умершие (*вариму валенге* — «искромсанные»), о которых совсем забыли и культ их прекратился[2]. На этом примере, кстати, хорошо видна психологическая (если не социальная) почва культа предков — страх перед умершими сородичами.

В Африке, правда, культ предков выступает и в модифицированных формах, в виде почитания предков вождей и королей, но наряду с этим он сохраняет и типичные родовые формы в Западной и Центральной, в Южной и Восточной Африке, и у земледельческих народов, сохранивших очень сильные пережитки материнского рода, и у скотоводов с оформленным агнатическим родом.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ В РЕЛИГИЯХ КЛАССОВЫХ ОБЩЕСТВ

Семейно-родовой культ предков сохраняется очень устойчиво и на последующих стадиях развития общества — там, где патриархально-родовые пережитки удерживаются уже в классовом обществе. Культ предков оказывается одним из идеологических элементов, цементирующих эти родовые пережитки и содействующих

[1] *Irle J.* Die Herero. Gütersloh, 1906. S. 84.

[2] *Gutmann Br.* Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig, 1909. S. 144—147.

их живучести. Так, культ предков играл важную роль в религии древних греков и особенно римлян. У римлян духи предков прямо назывались «богами» (dii manes) и им воздавалось строго установленное поклонение. В ведической религии Древней Индии отчетливо видны следы культа предков-«отцов» (pitares), однако уже растворившиеся в общенародном культе.

Еще более выраженные формы приобрел культ предков в Китае, где он составил самую существенную часть религиозной обрядности и сохранился до наших дней, оказывая глубокое влияние на всю жизнь китайцев. Основная форма культа предков в Китае — семейно-родовая; она многократно и подробно описывалась[1]. В каждом китайском доме имеется алтарь предков, перед которым в установленные дни совершаются торжественные обряды, моления, приносятся жертвы; исполнитель всех обрядов — непременно глава семьи. Он почтительно докладывает своим умершим прародителям о всех событиях в жизни семьи, о рождении ребенка, о совершеннолетии и женитьбе сына, о своем временном отъезде из дому и пр. Такие же обряды в родовом храме предков совершает глава рода. Культ предков лег в основу и официальной религии императорского Китая — конфуцианства. Сходные формы почитания предков сложились и в Корее и в Японии.

У кочевых тюрко-монгольских народов до их перехода в ислам и буддизм культ предков играл видную роль.

У древних славян культ предков был, по-видимому, достаточно развит, а пережитки его держались, как известно, до новейшего времени, особенно у белорусов с их праздниками «дзядов», с поминальными обрядами и пр., отчасти и у украинцев, русских, у болгар и сербов. До наших дней дожило почитание предков у народов Поволжья; в поминальных обрядах верующих удмуртов, марийцев, мордвы к умершим членам семьи обращаются не только с призывом принять угощение, участвовать в поминальной трапезе, но и с просьбами оказать покровительство хозяйству семьи, уродить хлеб, сохранить скот, дать изобилие.

[1] См.: *Георгиевский С.* Принципы жизни Китая. Спб., 1888. С. 77, 91, 126, 356 и др.

ИДЕЙНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА КУЛЬТА ПРЕДКОВ

Из этого краткого обзора фактов мы видим, что культ предков не может причисляться к раннеродовым формам религии. Типичная форма родового культа на этой стадии классического родового строя — это скорее культ родовых святынь и покровителей. Исключение составляет, пожалуй, лишь Меланезия, где родовой культ предков сложился очень рано. В подавляющем большинстве случаев родовой, а также и семейный культ предков характерен для позднеродовой стадии, для патриархально-родового строя[1]. Вместе с пережитками последнего эта форма культа держится чрезвычайно устойчиво в классовом обществе, уживаясь рядом с чисто классовыми формами религии или сплетаясь с ними.

Таким образом, культ предков исторически известен лишь как почитание умерших мужчин-сородичей, характерное для патриархально-родового строя и его позднейших пережитков.

Как следует представлять себе возникновение культа предков? Из каких элементов он складывается и при каких условиях развивается в особую форму религии?

Выводить почитание умерших из логического развития представления о душе человека, остающейся после смерти тела, как это делали Спенсер, Тайлор и их последователи, значило бы становиться на идеалистическую точку зрения имманентной эволюции религии. Но нельзя отрицать, что идея души умершего, появившаяся, как мы знаем, в связи с погребальным ритуалом на довольно ранней стадии развития, была одним из существенных элементов, вошедших в состав комплекса представлений, характерных для культа предков. Без веры в душу и ее загробное существование нам было бы трудно объяснить происхождение представления о духах предков и о их благодетельной силе.

Другим идейным элементом, повлиявшим на развитие этих же представлений, были, по-видимому, еще более древние, чем идея души, мифологические образы

[1] Это обстоятельство было правильно отмечено еще Франком Джевонсом (*Jevons F.* An Introduction to the History of Religion. P. 199), В. Вундтом (Миф и религия. С. 313) и др.

тотемических предков. Мы видели выше, что этих тотемических «предков» нельзя смешивать с предками в настоящем смысле этого слова, т. е. с умершими людьми — сородичами. Однако историческая связь, точнее, идейная преемственность между этими двумя группами представлений не подлежит сомнению, и можно привести примеры переходных и смешанных образов, которые нетрудно с одинаковым правом причислить и к тотемическим «предкам», и к настоящим предкам.

Пожалуй, в наиболее наглядной форме можно наблюдать этот процесс превращения животных «предков»-тотемов в человеческих предков рода у индейских племен Северо-Западной Америки; у них, правда, настоящий культ предков так и не сложился, но в связи с разложением материнского рода и переходом к патрилинейному роду дело шло к тому. У тлинкитов и их соседей, а также у квакиутлей еще сохранились представления о мифических предках родов, то с зооморфными, то с зооантропоморфными чертами; но у нутка и у береговых селишей человеческий предок уже как-то отделился от тотемического животного предка и на тотемических столбах изображались отдельно животные и люди-предки. Ю. П. Аверкиева, исследовавшая эти племена и их верования, считает возможным говорить здесь о «процессе антропоморфизации» предка и «о раздвоении представлений о тотеме». У племени белла-кула обнаруживается уже «тенденция к отделению предка человека от тотема с самого начала его появления на земле»; в мифах повествуется лишь о встрече предка с тотемным животным[1].

Можно привести аналогичные примеры и из верований народов Азии: например, вспомнить легендарно-мифические образы Буха-Нойон-бабая («быка-князя-отца») — прародителя бурятского народа, Огуз-хана («быка-князя») — прародителя туркмен и др. Наличие таких смешанных образов ничуть не снимает резкого различия между верой в тотемических предков — чисто мифологических персонажей, характерных для тотемических представлений средней ступени дикости, и образами умерших предков, реальных людей, почитаемых в

[1] См.: *Аверкиева Ю. П.* Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки//Труды Ин-та этнографии АН СССР. 1961. Т. 70. С. 23—24, 71, 80, 190, 212, 251.

эпоху патриархально-родового строя. Но это наличие смешанных форм заставляет поставить глубже вопрос об условиях перехода от смутно мифологических фантастических представлений о полуживотных прародителях к культу умерших родовых старейшин.

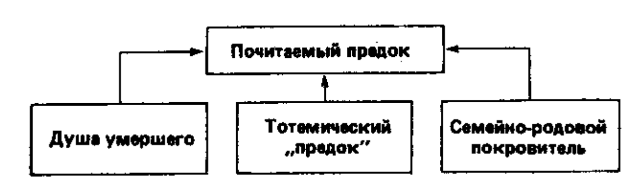
Ответ на этот вопрос будет в то же время и ответом на вопрос о происхождении культа семейно-родовых предков как определенной формы религии.

Вопреки распространенным идеалистическим концепциям для развития культа предков недостаточно было чисто идейных предпосылок — веры в душу или в мифических полуживотных прародителей. Обе эти группы представлений существовали уже на очень ранней стадии развития, но они сами по себе не приводили и не могли привести к обожествлению умерших членов рода их оставшимися в живых сородичами. Для того чтобы это обожествление стало возможным, необходимы были определенные общественные условия. Из всего того, что было сказано, ясно видно, в чем эти условия состояли: это был патриархально-родовой и патриархально-семейный строй, в котором родовые старейшины, старшие в роде и семье, пользуются огромным авторитетом. Этот патриархальный авторитет, почти неограниченная власть и родо- и домовладыки, порождающая в младших сородичах чувство страха и покорности, переносится в потусторонний мир. Умершие старейшины продолжают вызывать те же чувства страха и покорности. А унаследованный от прошлых эпох запас религиозно-мифологических представлений доставляет благодарный материал для идеологической обработки этих чувств страха и покорности. Складываются образы могучих и благодетельных духов, которые могут покровительствовать своим сородичам, охранять и опекать их, как они это делали при жизни, но зато и сами требуют почтения и материального обслуживания, как требовали этого и при жизни. Так складывается родовой умилостивительный культ предков. Этот культ обычно находится в руках родовых старшин, хранителей традиций, которые сами всем своим авторитетом его закрепляют и освящают.

Более ранняя форма родового культа, свойственная материнскому роду,— почитание семейно-родовых святынь и покровителей — тем и отличается принципиально от семейно-родового патриархального культа предков, что она не требовала для своего возникновения такого авторитетного положения родовых старшин: ведь не они были раньше объектом поклонения.

Образ духа — покровителя семьи и рода, воплощенный в родовом очаге или ином священном предмете, служит, подобно образу родового предка, символом семьи или рода, идеологическим цементом данной группы; фантастическим отражением семейно-родовой солидарности в сознании человека. В этой своей роли обе названные формы религии по существу сходны. Но культ предков содержит в себе, помимо этого, новый элемент: фантастическое отражение патриархальной власти родо- и домовладыки как следствие растущей социальной дифференциации.

Образ почитаемого предка поэтому не только сменяет собой более ранние мифологические образы тотемических прародителей и не только развивается из идеи души умершего, но в то же время представляет собой трансформацию идей семейно-родового гения-покровителя. Образ почитаемого предка, таким образом, есть с идеологической точки зрения, т. е. по своему содержанию, продукт контаминации трех первичных представлений: идей души умершего, тотемического прародителя и семейно-родового покровителя:



Каждая из этих составных частей оставляет свой след на получившемся сложном образе: идея души умершего поддерживает антропоморфность, индивидуальную определенность почитаемого предка, его близость к жизни; идея тотемического предка сообщает, напротив, данному образу оттенок туманной удаленности, древности, придает ему полумифические черты; наконец, идея семейно-родового гения-покровителя определяет роль образа предка как хранителя и благодетеля семьи, ее сверхъестественного патрона.

ГЛАВА 10

ШАМАНИЗМ

ШАМАНИЗМ КАК ФОРМА РЕЛИГИИ

Мы переходим теперь к обзору тех форм религии, которые хотя и восходят в своих ранних, зародышевых фазах к сравнительно древним стадиям общественного развития, но в полном и развернутом виде складываются лишь в эпоху разложения родового строя и притом, в отличие от рассмотренных выше форм, не замыкаются в узкие рамки семейно-родовых отношений, но связываются в большей или меньшей степени с широкими общеплеменными формами общественной жизни.

Племя как чисто этническая, культурная единица существовало, вероятно, с начала истории человечества. Но лишь в конце общинно-родовой эпохи, на стадии варварства, племя делается компактной, сплоченной общественной группой; укрепляются внутриплеменные связи, складываются общеплеменные органы власти — племенной совет, вожди, военные предводители. Этому развитию племенного строя отвечают и новые формы религии.

Можно установить пять таких форм, характерных для эпохи преобладания племенного строя. Это шаманизм, нагуализм, тайные союзы, культ вождей и культ племенного бога.

Не все из названных только что религиозных форм в одинаковой степени адекватны племени как социальной единице, не все они в равной мере являются отражением племенного строя как такового. Порядок, в котором эти формы религии только что перечислены и в каком они в дальнейшем будут рассматриваться в книге, приблизительно соответствует возрастающей степени связанности их с племенным строем. Меньше всего эта связанность видна в шаманизме, который, однако, достигает своего полного развития именно тогда, когда племя становится господствующей формой общественной жизни, и который клонится к упадку вместе с распадом племенных связей. Яснее и очевиднее всего связан с племенным строем культ племенного божества — непосредственное идеологическое отражение племенного уклада.

Особняком стоят так называемые аграрные (точнее, земледельческо-скотоводческие) культы, развитие которых падает на ту же эпоху разложения доклассового строя, но которые связаны не с племенем, а с сельской общиной как своей социальной базой.

Понятие шаманизма (шаманства, «шаманского закона») вошло в литературу очень давно — еще в XVIII в., а о шаманах народов Сибири имеются упоминания в письменных источниках еще более раннего времени: в «отписках» и «доездах» русских служилых людей, в ясачных книгах и других документах XVII в., а немного позднее и в сочинениях иностранцев.

В литературе можно проследить последовательную смену пяти разных точек зрения на шаманство. Первые наблюдатели этого явления, сами стоявшие не намного выше по своему умственному развитию, чем шаманы и шаманисты, видели в шаманских действиях дело дьявола, а в шаманах — его слуг. Этот взгляд выражен еще в «Кратком описании о народе остяцком» Гр. Новицкого (1715) [1]; но, как это ни странно, он встречается и в литературе конца XIX в.: в сочинении обруселого чуванца Дьячкова об Анадырском крае [2], в «Алтайских инородцах» миссионера-этнографа Вербицкого [3]. Второй этап развития взглядов на шаманство связан с попыткой критического к нему отношения, рационалистическим мировоззрением XVIII в.: ученые-путешественники Гмелин, Паллас и другие считали шаманов попросту обманщиками и шарлатанами [4]. Третья точка зрения на шаманство принадлежала са-

[1] См.: *Новицкий Гр.* Краткое описание о народе остяцком. Спб., 1884. С. 48—49.

[2] См.: *Дьячков Г.* Анадырский край. Владивосток, 1883. С. 126—127.

[3] См.: *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. С. 45.

[4] *Gmelin.* Reise durch Sibirien. Göttingen, 1751. B. 1. S. 400 и др.; *Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Спб., 1788. Т. IV. С. 79—82.

мим шаманистам и была вызвана преследованиями этой религии со стороны царской администрации и духовенства; стараясь защитить свои шаманские обряды от нападок миссионеров и оправдать свою приверженность к ним уже после формального крещения, они заявляли, что «шаманство не есть вера или религия, но действие частное», нечто вроде народной медицины [1]. Четвертый этап в развитии взглядов на шаманство состоял в понимании этого явления как определенной религиозной системы, подобной брахманизму, буддизму и др.; при этом грубые обряды и наивные верования сибирских шаманистов объяснялись как результат деградации, забвения первоначальной сущности шаманского учения. Этот взгляд был высказан еще в 1770-х годах Георги [2], его разделяли Иакинф Бичурин [3] и первый бурятский ученый Доржи Банзаров [4]. С распространением взглядов эволюционной школы и сравнительного метода в этнографии — с 1870-х годов — наступает пятый этап в понимании шаманизма: его начинают рассматривать как определенную стадию развития всякой вообще религии. Такой взгляд мы находим у Лёббока [5] и у других эволюционистов, а в России — у Михайловского [6], Харузина, Лопатина [7]. В работах этих исследователей понятие шаманизма перестало обозначать верования одного ограниченного круга народов Сибири, а стало употребляться в гораздо более широком и общем смысле.

Однако и более ранний взгляд на шаманство — понимание его как специфической религиозной системы, возникшей где-то в одном месте,— этот взгляд не исчез; напротив, в начале XX в. он получил новых защитников. Фр. Гербер в духе своей теории «культурных кругов» признал в шаманстве явление, характерное для «арктического культурного круга» [8]. Последователи гребнерианства, сторонники венской школы В. Шмидт, Александр Гас и другие внесли в эту мысль поправку: они утверждали, что шаманизм распространился в Северной Азии с юга [1]. Эта теория южного происхождения шаманства нашла себе отражение и во взглядах советских ученых: некоторые из них видят в шаманстве следы влияния буддизма [2]. Напротив, датский исследователь Око Ольмаркс, повторяя, по существу, мысль Гребнера, усматривает в шаманстве типично северное явление, порожденное целиком арктической природой, суровым климатом Крайнего Севера, который-де обусловил разные нервные аномалии, «истероидные реакции» и пр. На их почве только и мог развиться настоящий шаманизм — «большое шаманство», по выражению Ольмаркса. От этого арктического «большого шаманства» Ольмаркс отграничивает «малое шаманство» народов субарктической зоны, которое, по его мнению, является как бы недоразвитой формой [3].

Надо сказать, что все эти попытки доказать узколокальное распространение шаманства находятся в явном противоречии с фактами, свидетельствующими о наличии шаманских верований и обрядов у народов всех частей света.

Одна из последних по времени теоретических работ по шаманству принадлежит румынскому историку религии Мирча Элиадэ [4]. Она представляет собой весьма неудачную попытку, хотя и на базе большого количества собранных автором фактов, сочетать и примирить совершенно разные взгляды на сущность и происхождение шаманства. Основу его автор видит в «архаической технике экстаза» (что отчасти верно), применяемой как средство связи с «высшим небесным существом» (уступка клерикальной теории прамонотеизма!), а позже на нее-де наслоились разные «экзотические влияния», особенно влияние буддизма (некритическое заимствование взгляда диффузионистов) [5].

---

[1] См.: *Самоквасов Д.* Сборник обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876. С. 218.

[2] См.: Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Спб., 1777. Ч. 3. С. 98, 116.

[3] См.: *Иакинф (Бичурин).* Китай в гражданском и нравственном состоянии. Спб., 1848. Ч. IV. С. 26—27.

[4] См.: *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов. Спб., 1846. С. 5—6.

[5] См.: *Лёббок Дж.* Начало цивилизации. С. 248—251.

[6] См.: *Михайловский В.* Шаманство. М., 1890. Т. I. С. 5, 85 и др.

[7] См.: *Харузин Н.* Этнография. Вып. IV. С. 395—397, 400; *Лопатин И.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. С. 235, 244.

[8] *Gräbner Fr.* Das Weltbild der Primitiven. München, 1924. S. 95—104.

[1] *Schmidt W.* Ursprung der Gottesidee. B. III. S. 336 и др.

[2] См.: *Толстов С. П.* Основные теоретические проблемы современной советской этнографии//Советская этнография. 1960. № 6. С. 17.

[3] *Ohlmarks A.* Studien zum Problem des Schamanismus. Lund — Kopenhagen, 1939.

[4] *Eliade M.* Schamanismus und archaische Ekstasentechnik. Zürich — Stuttgart, 1957.

[5] *Ibid.* S. 254—460, 466. Едва ли можно серьезно считаться со взглядом Г. Финдейзена, рассматривающего шаманство как аналогию европейского медиумизма и видящего в том и в другом прояв-

В общем, приходится признать, что новейшая зарубежная литература о шаманизме стоит на очень невысоком теоретическом уровне.

Подавляющее большинство исследователей хорошо видело наиболее типичную особенность шаманизма — применение методов экстатического общения со сверхъестественным миром и в связи с этим выделение особых лиц, которым приписывается способность такого общения. Эта бросающаяся в глаза черта шаманизма настолько для него характерна, что шаманские обряды и верования без особых затруднений замечались, описывались и правильно классифицировались исследователями, в какой бы стране, у какого бы народа они ни встречались.

Но, легко распознавая шаманские явления, как таковые, у самых различных народов, исследователи обычно не умели и не умеют определить отношение шаманизма к другим категориям верований. В литературе трудно найти ясный ответ на вопрос о соотношении между понятием шаманизма и другими употребляемыми обычно понятиями: анимизма, магии и пр. В лучшем случае на этот вопрос дается произвольный, не вытекающий из фактов ответ. Так, Лёббок рассматривал шаманизм как ту стадию развития религии, когда божества поднимаются выше человека, тогда как на более ранней стадии эти божества были на равной ноге с человеком [1]. Зеленин, с другой стороны, считал, что шаманизм характеризуется переходом от зооморфных к антропоморфным представлениям о духах, в связи с чем развивается вера о вселении их в человека — шамана [2]. Л. Я. Штернберг трактовал шаманство с точки зрения своей теории «полового избранничества» (см. выше, гл. 3) и видел в шаманстве самую раннюю, «пассивную» стадию этого избранничества, за которой следовали-де другие стадии: шактизм, жречество. Но хотя собранные Штернбергом факты — вера в половую связь шамана с его духом-покровителем — и интересны [3], однако теория его грешит односторонностью: едва ли можно все явления шаманизма (в Сибири и у народов других стран) сводить к этому одному поверью. Как бы то ни было, заслуживает внимания попытка Л. Я. Штернберга исторически связать шаманизм с другими формами религии.

Следуя принятому словоупотреблению, я буду называть шаманством особую форму религии, состоящую в выделении в обществе определенных лиц — шаманов, которым приписывается способность путем искусственного приведения себя в экстатическое состояние вступать в непосредственное общение с духами.

Обычный ритуал действия шамана — это так называемое камлание — исступленная пляска с пением, ударами в бубен, громом железных подвесок и т. д. Камлание рассматривается как способ общения с духами, что достигается двумя путями: или духи вселяются в тело шамана (либо в его бубен), или, напротив, душа шамана отправляется в путешествие в царство духов. В действительности смысл камлания состоит в гипнозе окружающих и в самогипнозе, благодаря которому шаман не только заставляет зрителей верить в свои сверхъестественные способности, но обычно верит в них и сам и во время камлания переживает галлюцинации. По мнению целого ряда наблюдателей, шаманское камлание очень напоминает истерический припадок, да и вообще шаманы обычно нервные, склонные к истерии люди. Цель шаманских обрядов состоит по большей части в лечении людей или животных, а также в борьбе с разными другими несчастьями, в гадании об успехе промысла и т. п.

ЗАЧАТКИ ШАМАНИЗМА

Как уже сказано, шаманство отнюдь не представляет собой явления, локально ограниченного. Шаманы существуют или существовали у народов всех частей света. Но у наиболее отсталых народов шаманизм далеко не составляет господствующей формы религии, выступая как бы в зародышевом виде.

У австралийцев можно обнаружить лишь зачаточные проявления этой формы религии. У некоторых из австралийских племен, помимо обычных знахарей, была особая категория профессионалов, которые специализи-

ление «гениально-творческих» свойств души, обогащение человеческой культуры (*Findeisen H.* Schamanentum. Stuttgart, 1957. S. 190—191, 193—195 и др.).

[1] См.: *Лёббок Дж.* Начало цивилизации. С. 248—249.

[2] См.: *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. Изд-во АН СССР, 1936. С. 358, 362 и др.

[3] См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 143—157, 165 и др.

ровались на сношениях с духами. У курнаев, по словам Хауитта, функции *бирраарка* (так называется здесь такой профессионал) отделены от функций знахаря (*мулламулунг*). Действия бирраарка Хауитт сравнивает со спиритическим сеансом. Считалось, что его посвящают в его профессию духи (*мрарты*), которые возносят его на небо, где обучают его песням, пляскам и налагают некоторые табу. В дальнейшем бирраарк получает способность летать в страну духов и сноситься с ними. Какие способы при этом применялись, Хауитт не сообщает, но из отдельных случайных упоминаний видно, что бирраарк устраивал нечто вроде камлания: выкрикивал призывания духов и пр.[1] Подобно этому у аранда тоже есть особая категория колдунов, которые отличаются от обычных знахарей тем, что их будто бы посвящают в их профессию духи, и в которых мы тоже можем видеть нечто вроде шаманов; во всяком случае, здесь налицо такие характерные для шаманства черты, как вера в умерщвление духами кандидата в шамана и его воскрешение.

У других народов той же стадии развития шаманство тоже выражено нерезко, хотя местами элементы его довольно заметны. У андаманцев большим авторитетом пользовались *око-джуму* или *око-пайяд* («сновидцы») — лица, обладающие способностью сношений с духами. Одни из них общались с духами во сне, через сновидение, другие могли якобы делать это и наяву. Описание приемов действий око-джуму иногда напоминает картину эпилептического припадка. У семангов Малакки Пауль Шебеста нашел типичных знахарей *хала*, применяющих для лечения больных средства народной медицины и заклинания[2]; но Скит и Блегден описывают этих хала (называемых также по-малайски *б-лиан*) в таких выражениях, которые говорят о наличии элементов шаманизма: хала приводит себя в состояние исступления, «изгоняет бесов» и т. п.[3]

У кубу ранние исследователи (Буре, Валетт) наблюдали типичную картину шаманских камланий: шаман — *малим* или *дукун* — призывает духов, накрывая свою

[1] *Howitt A.* The Natives Tribes of South-East Australia. P. 389—393.
[2] См.: *Шебеста П.* Среди карликов Малакки. Л., 1928. С. 55.
[3] *Skeat W., Blagden Ch.* Pagan races of the Malay peninsula. L., 1906. V. 2. P. 209 и др.

голову платком и через некоторое время «чувствует себя как бы опьяневшим», на него находит «сверхъестественное вдохновение», благодаря которому он узнает причину болезни пациента и приступает к ее лечению; по описанию Валетта, малим доходит до экстаза при помощи стремительной пляски под музыку барабана и в этом состоянии слышит голоса духов[1]. Эти сообщения подтверждаются и наблюдениями Тассило Адама[2]. Впрочем, есть основания предполагать, что шаманизм, как и некоторые другие элементы религии, известен только тем кубу, которые издавна находятся под влиянием малайцев.

У огнеземельцев имелись шаманы — *йекамуш;* функции их совершенно не были связаны с тем кругом религиозных верований, который имел центром систему инициаций. Йекамуш — лицо, «призванное» духами, причем это призвание проявляется в видениях и снах; оно ощущается как своего рода болезнь. Главная функция йекамуша — лечение больных: он пользуется при этом приемами знахаря (извлечение «камней» и т. п. из тела больного), но наряду с этим применяет типичные шаманские методы: монотонным пением, ритмическими и все ускоряющимися движениями тела он приводит себя в состояние крайнего возбуждения.

У бороро тоже описаны типичные шаманы *бари*. Это люди, впадающие в «состояние одержимости», что рассматривается как признак призвания. Бари выполняют разнообразные функции — врачевателей, предсказателей, колдунов, заклинателей и пр. Приемы действий бари — настоящее шаманское камлание: бари громким голосом призывает своих духов, и последние вселяются в него; это выражается в том, что «с ним делаются судороги и трепет, поражающие его всего, дугой извивается его тело», он кричит исступленным голосом и т. д. Что касается других отсталых племен Южной Америки, то явления, аналогичные шаманизму, отмечались у некоторых племен группы «же», у каингангов, у ботокудов и пр.

У калифорнийских индейцев шаманизм имеет довольно развитые формы, но рассматривать это явление

[1] *Hagen B.* Die Orang-Kubu auf Sumatra. Frankfurt-am-Main, 1908. S. 148.
[2] *Adam J.* Die Kubus//Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1928. B. 58. H. 5. S. 298.

как самобытное здесь трудно ввиду явного влияния со стороны более культурных соседей. Следует только отметить, что у калифорнийцев шаманы, пользующиеся приемами экстатического общения с духами, существуют отдельно от знахарей, применяющих лечебные травы и другие средства народной медицины; только у южнокалифорнийских племен такое различение не обнаружено.

ШАМАНИЗМ НА СТАДИИ ВАРВАРСТВА

У народов более высокой стадии развития — низшей и средней ступеней варварства — шаманизм представляет собой очень распространенное явление, которое едва ли нужно здесь подробно описывать. Шаманы хорошо известны в Меланезии, у более отсталых народов Индонезии, в Южной и Северной Америке, в Африке. Приведу лишь в качестве иллюстраций по одному примеру для каждой из этих областей.

У меланезийцев, по сообщениям Кодрингтона, есть вера в то, что духи находят на колдуна, который впадает в припадок и произносит пророчества [1]. На Банксовых островах такое лицо называется *гисмана,* этот гисмана считается способным изгонять духа из больного, отыскивать похищенную душу человека.

У даяков-каянов Северного Борнео есть особые профессионалы, именуемые *дайонг* и занимающиеся лечением больных. Дайонг употребляет во время своих действий особые маски страшного вида. Он поет, призывая духов, и впадает в транс, причем иногда падает без сознания. Цель камлания — найти и вернуть похищенную душу больного; находясь в состоянии экстаза, дайонг описывает словами и жестами приключения своей души, которая в этот момент летает в поисках души больного. Дайонгом чаще бывает женщина.

У арауканов мапуче (Южная Америка) имеются наряду со знахарями, которые лечат средствами народной медицины, так называемые *мачи* — шаманы. Для исцеления болезни, которая считается вызванной злыми духами, мачи раздевается догола и начинает камлание, ударяя в бубен и произнося нараспев монотонные заклинания. Дойдя таким образом до исступления, мачи

[1] *Codrington R.* The Melanesians. P. 209—210.

падает на землю в конвульсиях и с пеной у рта, в то время как его помощники стараются криками, факелами, дикой скачкой кругом хижины отогнать духов. Придя в себя, мачи объявляет причину болезни и приступает к ее лечению, извлекая из тела больного какой-нибудь предмет.

Очень типичную картину шаманского камлания описывает Кэтлин, который наблюдал ее у североамериканского племени черноногих. Шаман, одетый в шкуру желтого медведя, с посохом и бубном, пытался при помощи дикой пляски вылечить смертельно раненного индейца. Дико крича, прыгая вокруг умирающего, он толкал его и поворачивал с боку на бок, увеличивая его страдания, чем ускорил его смерть [1].

У народов Конго есть жрецы и колдуны разных специальностей: рядом с гадателями, изготовителями амулетов и т. п. там есть так называемые *н-доки,* считающиеся специалистами по изгнанию бесов из одержимых. Для этой цели н-доки устраивает пляску и «обличает» своего пациента в том, что тот совместно со злыми духами похищает души людей.

Но в Африке, как и в Полинезии, Центральной Америке и в некоторых других сравнительно культурных областях, шаманство существует наряду с более развитыми формами религии и нередко сохраняется лишь как элемент в составе этих развитых форм. У народов Африки исследователи устанавливают сосуществование двух основных форм жречества: настоящие, «учрежденные» жрецы, обычно храмовые, служители божеств племенного культа и колдуны-шаманы, занимающиеся преимущественно «врачебной» практикой и пользующиеся при этом чисто шаманскими приемами. Точно так же в Полинезии было оформленное жречество, особая каста служителей богов — *тохунга* (*тахуа паре, кахуна пале* и пр.), представлявшая как бы более позднюю стадию развития религии, и рядом с ним действовали «вольнопрактикующие» жрецы-шаманы *таура* (*таула, каула*), которые применяли экстатические способы общения с божествами, вселяя их в себя, пророчествуя от их имени.

[1] *Catlin G.* Illustrations of the manners, customs and condition of the North American Indians. V. 1. P. 34—40.

Таким образом, шаманство представляет собой очень распространенную у всех народов земли форму религии. Однако нельзя отрицать, что эта форма приняла наиболее развитой вид и превратилась в господствующую в одной определенной области — в Северной Азии. У народов Сибири и Севера, притом у народов, стоящих на довольно различных уровнях развития — от ительменов и чукчей до якутов и бурят, шаманство не только было повсеместно распространено, но в большинстве случаев поглотило и включило в себя целый ряд верований и обрядов, по происхождению с ним не связанных. Лишь более детальный анализ религий народов Сибири обнаруживает, что шаманство все же не покрывает собой всех явлений религиозной жизни этих народов.

Так, например, родовой и семейный культ у некоторых народов Сибири существует совершенно независимо от шаманизма. Наиболее ярко разобщенность этих двух форм религий проявляется у гиляков. Родовой культ, средоточием которого служит известный медвежий праздник, составляет преобладающую форму религии гиляков. Шаманизм играет гораздо менее важную роль в их верованиях; по мнению лучшего исследователя гиляков Штернберга, «он не вяжется с религиозным складом гиляка»[1]. Во всяком случае, шаманство «не вяжется» с родовым культом, так что шаман не только не играет в этом культе какой-либо роли, но даже не может устраивать своих камланий во время медвежьего праздника, так как это считается оскорблением для священного медведя[2]. В меньшей степени такая разобщенность родового и шаманского культа видна у ненцев, где хранителями родовых «жертвенных мест» являются, по-видимому, не шаманы. У якутов жрецами родового культа, давно уже разложившегося, были, по-видимому, «белые шаманы» — *айыы-ойуна*, которые имели очень мало общего с настоящими шаманами — *абаагы-ойуна*.

Напротив, у юкагиров, эвенков, тунгусов, хантов и манси, бурят и некоторых других народов Сибири шаманство слилось с родовым культом в том смысле, что именно шаман принял на себя, целиком или частично, функции родового жреца. У этих народов были родовые шаманы иногда рядом с профессиональными; у юкагиров и отчасти эвенков это «родовое шаманство» в более позднее время исчезло, будучи вытеснено профессиональным шаманством. С другой стороны, у тех же народов связь шаманизма с родовым культом выразилась в том, что духи умерших шаманов становились объектами этого культа.

Не менее тесно сплелось шаманство у большинства народов Сибири с промысловым культом. Шаман обычно не только лечил больных, но и гадал об успехе промысла и своими камланиями старался помочь в этом деле. Но и промысловый культ не целиком слился с шаманством. Известная самостоятельность его проявляется в том, что охотник обычно и сам приносит жертвы, выполняет обряды и произносит моления в честь духов — покровителей охоты, далеко не всегда прибегая к помощи шамана, тогда как с шаманскими духами никто, кроме шамана, конечно, не может иметь дела. С другой стороны, у некоторых народов, как мы видели, промысловый культ тесно переплетался с семейно-родовым, вернее, принимал семейно-родовые формы, шаманство же стояло особняком. Так обстояло дело у гиляков и орочей, отчасти у чукчей и коряков.

В лечебной практике шаманство у народов Сибири заняло почти монопольное положение. Однако у некоторых из них рядом с шаманами существуют знахари-колдуны, лечащие при помощи средств народной медицины, перемешанных с магическими приемами.

Так, у юкагиров помимо шаманов (*алма*) существовали колдуны-заклинатели (*антаджайе,* от корня *анта* — «говорить»). Различие между теми и другими выражалось юкагирами в следующей формуле: «Сила алма — в его духах-хранителях, сила антаджайе — в его слове, т. е. в заклинаниях и чарах, которым никто не в состоянии воспротивиться». В отличие от шамана, антаджайе считался злым. Наличие особых знахарей, отличающихся от шаманов, отмечено также у кетов, якутов, алтайцев, карагасов (см. выше, гл. 3).

Многие современные исследователи религий народов Сибири вообще признают, что шаманство — особая и притом сравнительно поздняя форма (или стадия) религиозных верований этих народов, более поздняя, чем, например, родовые и промысловые культы.

[1] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 19.
[2] См. там же. С. 42. То же имеет место у орочей и ульчей (см.: *Васильев Б. А.* Медвежий праздник. С. 80).

Итак, даже на той почве, где шаманизм сделал наибольшие успехи, усилившись за счет других форм религий и поглотив в себе многие из них,— в Северной Азии,— даже здесь удается проследить самостоятельность этих разных форм. И в Северной Азии шаманизм представляет собой лишь одну из религиозных форм, правда господствующую, но не единственную.

В чем же сущность шаманизма как формы религии и как следует представлять себе его происхождение?

Мы не можем, конечно, становиться на традиционную и чисто идеалистическую точку зрения, согласно которой в основе шаманства лежит вера в духов и самое шаманство родилось из потребности человека обезвредить, умилостивить и снискать покровительство этих духов. Напротив, как я постараюсь показать дальше, сами представления о духах — о шаманских духах — суть закономерное порождение шаманизма и его характерных особенностей. Что же лежит в основе шаманства?

Шаманство не принадлежит к числу самых ранних форм религии. У народов средней ступени дикости оно находится как бы в стадии зарождения. Следовательно, формирование шаманских верований и обрядов происходило при наличии уже вполне сложившихся в сознании человека представлений о сверхъестественном. Эти представления отражали в себе, как мы знаем, с разных сторон связанность отношений людей друг к другу и к природе. Покровом тайны, атмосферой страшного, сверхъестественного и чудесного окутывалось все, что превышало силы и понимание рядового человека: внешние и внутренние противоречия жизни мелких самодовлеющих общин, половые влечения, практика знахарей-врачевателей, погребальные обычаи, возрастные группировки и система посвящений. В основе каждого из разнообразных видов представлений о сверхъестественном лежит то или иное реальное явление из области «отношений людей друг к другу и к природе». Какое же реальное явление отражается в шаманских верованиях?

Шаман имеет со знахарем то общее, что оба они выделяются из среды общины как специалисты по лечению больных. Но знахарь в отличие от шамана обладает примитивными знаниями в области народной медицины. Шаману же приписывается способность общаться

с духами. Однако эта воображаемая способность, да и самые представления о шаманских духах есть факт явно производный. Это своеобразная религиозно-мифологическая интерпретация каких-то объективных факторов. Не потому занимает шаман в общине особое положение, что ему приписывают способность общаться с духами; напротив, ему потому и приписывают такую способность, что он занимает особое положение в общине. На чем же основывается эта его особенность?

Сообщения многочисленных наблюдателей шаманства у разных народов Сибири дают возможность ответить на этот вопрос с полной точностью. Все наблюдатели в один голос сообщают, что шаман — это прежде всего нервный, истерический человек, склонный к припадкам, иногда эпилептик. Момент шаманского «призвания», субъективно осознаваемый как голос духов, требующих от человека вступления в шаманскую профессию, есть объективно нервное заболевание, которое, кстати, по большей части постигает человека в период полового созревания. Самое камлание шамана имеет большое сходство с истерическим припадком. Чтобы не быть голословным, приведу несколько свидетельств лучших исследователей шаманства у разных народов Сибири — свидетельств, которые я выбираю из многих десятков.

По словам Богораза, шаманами у чукчей обычно «становятся нервные, легко возбудимые люди» [1]. Многие из знакомых Богоразу шаманов «были истеричны, а некоторые буквально полусумасшедшие». У коряков кандидатами в шаманы были, согласно Иохельсону, «нервные молодые люди, склонные к истерическим припадкам». Это же отмечал Иохельсон и о юкагирах [2]. У гиляков, по словам Штернберга, «настоящие шаманы почти всегда — люди, страдающие разными видами истерии, благоприобретенной или, что чаще всего, наследственной... Это индивиды, наиболее легко поддающиеся гипнозу и автогипнозу» [3]. Лопатин отмечал у гольдских (нанайских) шаманов «склонность к нервным

---

[1] *Богораз В. Г.* Чукчи. Т. II. С. 107. Автор на основании своих многолетних наблюдений считал, что шаманство — это «форма религии, созданная подбором людей наиболее нервно неустойчивых» (*Богораз В.* К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии// Этнографическое обозрение. 1910. № 1—2. С. 6).

[2] *Jochelson W.* The Koryak//Jesup North Pacific Expedition. V. VI. Part 1. P. 47; The Yukaghir//Ibid. P. 31.

[3] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 48.

возбуждениям», иногда «падучую болезнь»[1]. Типичными признаками эвенкийского шамана Рычков считал «раздражительность по малейшим поводам ко всему окружающему, пугливость, обычай выкрикивать и подпрыгивать»[2] и т. д. У манси будущий шаман, по словам Гондатти, с детства обнаруживает некоторые особенности характера: он впечатлителен, нервен, очень восприимчив[3]. У ненецких шаманов еще Паллас отмечал особую «пужливость»; всякое неожиданное прикосновение, новое впечатление «приводят сих людей вовсе вне себя и в некоторый род ярости»[4]. У древних лопарских шаманов наблюдатели находили особую нервность и болезненность, хотя в то же время шаман должен был быть совершенно здоров телесно и не иметь физических недостатков. Всякий якутский шаман является, по наблюдениям Серошевского, истериком[5]. У бурят будущий шаман отличается внешними признаками: он часто бывает задумчив, уединяется, видит вещие сны, иногда подвергается припадкам, во время которых находится в бесчувственном состоянии. Тувинский шаман, по Ф. Кону,— это «нервнобольной человек, страдающий галлюцинациями»[6]. Радлов сообщал об алтайских шаманах, что их «призвание» сходит на них внезапно, как болезнь, и проявляется в виде дрожи и слабости в членах, давления в груди, лихорадочного вскакивания и выкрикиваний, в эпилептических судорогах, в неудержимом глотании любых попавшихся предметов и пр.[7].

Все эти сообщения, количество которых можно было бы сильно умножить, исходят от полевых наблюдателей — этнографов. Врачи тоже подтверждают близость распространенной на Севере арктической истерии к шаманству. Это отмечает, например, С. И. Мицкевич[8].

[1] *Лопатин И.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. С. 283.
[2] *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы//Землеведение. 1917—1922. С. 115.
[3] См.: *Гондатти Н. Л.* Следы языческих верований у маньзов// Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1880. Т. 48. Вып. 2. С. 52.
[4] *Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т. III. С. 102.
[5] См.: *Серошевский В.* Якуты. С. 624.
[6] Молодая гвардия. 1929. № 6. С. 68.
[7] *Radloff W.* Aus Siberien. B. II. S. 16—17.
[8] См.: *Мицкевич С. И.* Мэнэрик и эмеряченье, формы истерии в Колымском крае. Л., 1929. С. 12—14; см. также мнение врача П. Н. Сокольникова в примечании к работе: *Трощанский В.* Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902. С. 119.

Конечно, нервно-истерический характер шамана сам есть в известной мере результат его профессии, ибо начиная с периода подготовки и в течение всей своей деятельности шаман специально и сознательно культивирует в себе подобные качества. Но это означает только, что шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти способности предшествуют вступлению человека в профессию шамана. Появление признаков нервного заболевания обычно рассматривается как призыв духов, которому человек не должен сопротивляться. Этот факт подтверждается многочисленными показаниями непосредственных наблюдателей. Резюмируя подобные наблюдения, свои и чужие, известный исследователь шаманизма Г. В. Ксенофонтов прямо называет эту форму религии «культом сумасшествия»[1].

Кстати, это понимали и некоторые буржуазные историки религии. Так, Гуннар Ландтман писал: «Фактически для дикарского ума нет ничего более естественного, чем приписать экстаз духовным агентам. Конвульсивные жесты и бессвязные выкрики вдохновленного кажутся признаками того, что его воля отсутствует и что телом его овладело некое странное существо. Поэтому считается, что дух или бог говорит его устами и направляет его действия»[2].

Именно здесь, видимо, и следует искать реальную основу шаманских верований. Взгляд на шаманское призвание как на призыв духов, не повиноваться которым избранник не властен, является, в сущности, лишь субъективным выражением того объективного факта, что человека помимо его воли постигает нервная болезнь. Будучи субъективным осознанием этого заболевания, идея «избранничества», столь характерная для шаманизма, является и его идеологической интерпретацией. Этот взгляд сродни широко распространенному представлению о всяком нервнобольном как об одержимом злым духом. Шаман отличается от обычного нервнобольного лишь тем, что не просто одержим духом, а вступает с ним в постоянную связь и может по произволу вызывать и отпускать его, заставлять себе служить.

[1] См.: *Ксенофонтов Г. В.* Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929.
[2] *Landtman G.* Origin of priesthood. P. 108.

Иначе говоря, если отношение нервнобольного к духу, который якобы владеет им, чисто пассивное, то отношение шамана к своему духу-покровителю более активное. В чем причина этого различия? Она опять имеет объективный характер. Дело в том, что шаман, в отличие от обычного неврастеника и истерика, обладает способностью искусственно регулировать припадки болезни. Шаманское камлание есть с физиологической стороны не что иное, как искусственно вызванный и сознательно регулируемый нервно-истерический припадок. В сущности, и вся подготовка шамана к своей профессии — подготовка обычно очень длительная — состоит в тренировке способности вызывать и прекращать припадки, т. е. устраивать камлания. Это умение шамана и находит свое фантастическое отражение в сознании окружающих, которые верят в то, что шаман не только служит духам, но и распоряжается ими. В шаманских верованиях народов Сибири это выражается в различии духа — покровителя шамана (главный дух, избравший шамана на служение себе) и духов-помощников (второстепенные духи, которых дух — покровитель шамана дает ему как бы в услужение) [1].

Приведу один факт, особенно наглядно поясняющий связь между нервными заболеваниями и шаманской профессией в условиях общинно-родового строя. У племен тхонга (Мозамбик, Южная Африка), по очень обстоятельным сообщениям миссионера Анри Жюно, шаманом становятся так:

Если человек заболевает нервным недомоганием (обморочные состояния, нервный кризис, боль в груди,

[1] В известном смысле прав был Д. К. Зеленин, который, несмотря на общую идеалистичность своей концепции развития шаманства из тотемизма, хорошо видел корни шаманских явлений, связанные с неврозами и их лечением. «Когда нервнобольные люди,— писал он,— были привлечены родовым коллективом к медицинской практике, а именно когда они, пользуясь своей близостью к демонам и своеобразным иммунитетом к духам болезни, стали намеренно и сознательно вселять в себя демонов болезни из больных людей, тогда они и превратились в шаманов. Шаман, по нашему мнению, это нервнобольной человек, которому навязана коллективом своеобразная медицинская функция — воспринимать в себя из больных людей данного коллектива демонов болезни в целях скорого и верного излечения этих больных людей» (*Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. С. 363). Однако и эта, по существу правильная, мысль испорчена тем, что Зеленин, платя дань идеалистической традиции, считает основой веры в сверхъестественные способности шамана не его выделение в общине и не его особые нервно-психические свойства, а веру в «демонов».

неудержимая икота и зевота, порывы бешенства и пр.), то это рассматривается как «одержимость» каким-то духом, и больного начинают лечить особым способом. Все те из его соплеменников, кто в прошлом пережил подобную же болезнь, собираются в его хижину, вооруженные кто бубном, кто калебассой — погремушкой или иным предметом, становятся вокруг больного, сидящего на земле, и поднимают дикий шум, ударяя в бубны и во что попало, стараясь при этом задеть и больного (голову, уши), и все громко повторяют заклинание, призывая духа, засевшего в больном, назвать себя. Этот кошачий концерт может длиться часами и сутками — вплоть до двух недель. Пациент постепенно сам доходит до экзальтации, вскакивает и начинает дикую пляску. Наконец, предполагаемый дух, сидящий в больном, его устами называет себя. Тогда начинается второй тур «лечения»: духа просят сказать, что он хочет получить в компенсацию за оставление больного в покое. Приходится принести в жертву козу либо курицу и т. п. Больному дают пить теплую кровь животного, а потом какое-то снадобье, затем щекочут ему горло пером, и считается, что вместе с рвотой выходит из его тела и мучивший его дух. Выздоровление, однако, длится долго, целый год, в течение которого выздоравливающий соблюдает строгие ограничения, воздерживается от половых связей и пр. и как бы вступает в новую жизнь. После этого он сам становится профессиональным экзорцистом — *гобела*[1].

Не грешит ли, однако, биологизмом изложенная здесь попытка объяснения шаманских явлений? Не является ли в данном случае ссылка на нервные заболевания как физическую основу шаманства отступлением от исторической, от марксистской точки зрения?

Это был бы «биологизм» в том случае, если бы мы упустили из виду исторические условия, в рамках которых только и могли проявиться физические (биологические) причины, породившие явления шаманизма. Каковы же были эти исторические условия?

О них отчасти уже говорилось выше. Конечно, речь здесь идет не о конкретных исторических условиях. Таковые мы должны были бы искать в том случае, если бы имели дело с явлением, географически огра-

[1] *Junod H.* The life of a South African tribe. L., 1927. V. 2. P. 479—500, 518.

ниченным. И в самом деле, те исследователи, которые полагают, что распространение шаманизма ограничено пределами Северной Азии, естественно ищут для него и конкретных исторических причин, находя их, например, во влиянии буддизма или иных развитых религий Центральной Азии. Но так как мы знаем, что шаманизм распространен во всех частях света — в Азии, Америке, Африке, Океании, но на определенной ступени исторического развития народов, условно говоря, на низшей, средней и высшей ступенях варварства, то и условия его возникновения могут быть не конкретно-историческими, а лишь общими историческими условиями. И об этих общих исторических условиях кратко уже упоминалось.

Это — начало разложения первобытно-родовой общины, сопровождающееся выделением в ней разных лиц и групп, по разным основаниям занимающих обособленное и частью господствующее положение в общине. Выделялись родовые предводители, военачальники и храбрые воины, знахари и главари тайных союзов, опытные ремесленники-мастера и певцы-сказители. Суеверное сознание человека облекало этих людей, носителей власти, обладателей недоступных другим способностей, сверхъестественными свойствами: им приписывались тайные знания, магическая сила, чудесные качества. И вот к числу таких выделяющихся в общине своими необычными качествами людей относились, очевидно, и нервнобольные, припадочные, истерики, эпилептики. Они — «одержимые», они — «бесноватые», в них вселяются «духи». Отсюда почти повсеместно на этой исторической ступени распространенное убеждение в сверхъестественном происхождении нервных заболеваний, вера в «одержимость». Но особенно сильно действовал на воображение окружающих, вероятно, тот неврастеник, который научился овладевать своими припадками, их искусственно вызывать и регулировать. Такому человеку, естественно, приписывали не просто способность общаться с «духами», но и дар намеренно их призывать, вселять в себя, побуждать их к нужным для людей действиям. Такой человек и становился шаманом. Больные — неврастеники, истерики, эпилептики были и есть всегда. Но только при определенной общественной структуре, на определенной ступени исторического развития, а именно в распадающейся родовой общине, становятся подобные люди центрами притяжения для суеверных представлений. Только в условиях разложения родового строя нервнобольной может стать шаманом.

Надо не забывать и другое. Как всякая форма религии, закономерно возникающая на определенной ступени общественного развития, шаманство удовлетворяло какой-то общественной потребности, хотя удовлетворяло ее ложным, извращенным образом. Эта потребность в данном случае связана была в первую очередь с лечением болезней, в меньшей степени — с обслуживанием охотничьего промысла и других хозяйственных нужд. В основе, следовательно, и здесь лежит бессилие древнего охотника или земледельца перед окружающими его стихиями природы. Это бессилие в данном случае привело к наделению сверхъестественными способностями лиц, определенным образом выделяющихся в общине,— шаманов.

ШАМАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУХАХ

Все сказанное подводит нас вплотную и к пониманию происхождения своеобразной шаманской демонологии. Для шаманизма характерны представления о многочисленных духах. Все и всяческие духи вообще суть олицетворения какого-нибудь реального явления. Олицетворениями чего являются шаманские духи? Прежде всего они олицетворяют нервно-патологические состояния шамана, его обособленное положение в обществе, его необычайные и загадочные способности. Такое понимание вытекает с логической неизбежностью из всего того, что говорилось выше. Но в этом нетрудно убедиться и на непосредственных фактах.

Дело в том, что возникновение многочисленных и разнохарактерных образов духов часто удается проследить почти воочию. Они рождаются в процессе шаманского камлания как идеологическое осмысление того или иного из моментов его как бы на наших глазах.

По правильному замечанию Лопатина, малокультурный человек, наблюдая поразительные симптомы нервного припадка, приходит к заключению, что в человека вошел сверхъестественный дух, который и произносил таинственные слова и заставлял трепетать тело [1].

[1] См.: *Лопатин И.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. С. 242.

По словам А. В. Потаниной, «присутствующие, видя беснования шамана, думают, что им овладели те духи, которых он призывает»[1]. Иногда видно бывает, как отдельные детали шаманских действий порождают соответствующие анимистические образы. По наблюдениям С. М. Широкогорова, «качества и способности духов дают шаману возможность, вместив в себя духов, пользоваться свойствами их в своих интересах. Например, духи, которые не боятся боли, дают возможность шаману наносить себе уколы, порезы и удары, не испытывая при этом страха и не боясь последствий»[2]. Ясно до очевидности, что в данном случае самый образ «духа, не боящегося боли» порожден наблюдениями над непонятными для примитивного ума фактами анестезии и аналгезии при истерическом припадке, хотя Широкогоров, описавший это, и не понял этой зависимости. «При вмещении духа беременной женщины,— говорит тот же автор,— у шаманок начинает увеличиваться живот и становится настолько больших размеров, что женщина имеет вид готовой разрешиться»[3]. Здесь, по-видимому, дело идет о явлении так называемого истерического метеоризма, описанного, например, Мицкевичем у якуток-истеричек: во время припадка у больной сильно вздувается живот[4]. Ассоциация с состоянием беременности напрашивается тут сама собой, и вполне естественно, что в головах невежественных и пораженных страхом зрителей рождается образ духа беременной женщины, вселившийся в шаманку. У тех же эвенков есть представление о духе *малу*, который может менять свой образ, и при вхождении этих разных его образов в тело шамана поведение последнего соответственно меняется: «Когда приходит одноногий (дух), то шаман прыгает на одной ноге, когда приходит больной грудью, шаман кашляет и т. д.». В этих примерах еще нагляднее видно возникновение этих анимистических образов из интерпретации соответствующих телодвижений камлающего шамана.

Характерные случаи, когда шаман имеет иноплеменных духов, объясняются таким же путем. Иохельсон сообщает, что его знакомый тунгусский шаман Афанасий употреблял при камлании корякский язык, «ибо, по его словам, его шаманские духи были корякскими»[1]. В действительности совершенно ясно, что образы «корякских духов» у тунгусского шамана суть интерпретация того непонятного для окружающих факта, что этот шаман во время камлания начинает говорить на чужом для него корякском языке.

Наконец, вполне понятно и то, что в очень многих случаях шаманские духи имеют образы животных. Во время камлания шаман обычно кричит, подражая голосам разных зверей и птиц. Кстати, такие крики считаются вообще характерными для истерических припадков. Эти крики вполне естественно порождают в головах загипнотизированных, запуганных зрителей шаманского камлания образы невидимых животных, носящихся в темноте и входящих в тело шамана, чтобы оттуда говорить его устами. Конечно, на рождение этих образов духов животных влияет и тот круг представлений, который складывается в условиях примитивного охотничьего быта, когда звери играют большую роль в жизни человека.

Но интерпретация действия шамана окружающими составляет только одну сторону дела. Другая сторона состоит в том, что сам шаман во время камлания обычно галлюцинирует. Он сам «видит» образы духов, к которым обращается, он «слышит» их голоса. В большинстве случаев шаманы искренне верят сами в духов и в свою способность общаться с ними. Галлюцинаторные образы шамана, отчасти искусственно вызываемые, составляют важнейший источник пополнения шаманского пандемониума. Эти галлюцинаторные образы перекликаются с теми представлениями, которые возникают в головах зрителей как невольные олицетворения странных и загадочных действий шамана. Эти два источника шаманской демонологии дополняют друг друга; это особенно хорошо видно, когда шаман после камлания делится впечатлениями с окружающими и все вместе как бы разбирают только что оконченный сеанс. Так растут и закрепляются демонологические представления шаманизма.

Итак, шаманские духи суть образы, рождающиеся

[1] *Потанина А.* Из путешествий по Восточному Тибету и Китаю. М., 1895. С. 15.

[2] *Широкогоров С.* Опыт изучения основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. С. 85.

[3] Там же. С. 85.

[4] См.: *Мицкевич С. И.* Мэнэрик и эмеряченье, формы истерии в Колымском крае. С. 11, 19.

[1] *Jochelson W.* The Yukaghir. P. 199.

из практики шаманизма. Они не что иное, как олицетворение странных способностей шамана, его загадочных действий, своеобразных состояний шамана во время камлания. В то же время эти образы — продукт галлюцинаций шамана, его бредовые видения. И наконец, поскольку шаманство теснее всего связано с врачеванием, шаманские духи суть в то же время олицетворения причин болезней, это духи-вредители, порождающие всякие заболевания. Шаманская теория болезней — болезнь как результат действия духа — отличается, таким образом, от знахарско-магической — болезнь как проникновение в тело больного какого-нибудь материального предмета.

Вполне понятно после всего изложенного, что шаманские духи — в то же время духи болезней — стоят обычно особняком от других категорий духов. Так, у чукчей и коряков образы злых духов болезней, с которыми имеет дело шаман — *келет, калау,* стоят отдельно от промысловых духов-хозяев. То же самое относится к юкагирам. В представлениях гиляков шаманские духи *кехн* и *кенчх* совершенно не связаны с образами многочисленных «хозяев» природы, покровителей промысла («лесной человек», «горный человек» и т. д.). У ненцев шаманские *тадебции* обособлены от промысловых и семейно-родовых *сядеев* и *хегов*. В верованиях близкородственных им энцев духи — помощники шаманов — *самады* — отграничены от других категорий духов (*кача* — духи болезней, *нга* — покровители-хозяева, *амуки* — неопределенная группа мифологических существ).

Количество подобных примеров можно значительно увеличить. Конечно, во многих случаях эти разные по происхождению образы контаминируются в связи с переплетением шаманизма с другими формами религии.

Осталось коснуться еще одной категории анимистических представлений, связанных по происхождению с шаманизмом; это представление о душе.

Дело в том, что идеологическое осмысление шаманских камланий бывает двоякое: с одной стороны, считают, что духи вселяются в шамана, с другой — душа шамана летит в царство духов. Генезис первой категории представлений мы уже видели. Что же касается идеи путешествия шаманской души, то происхождение ее не менее очевидно: шаман во время камлания часто падает без сознания; это невольно должно наводить

зрителей на мысль об отлете его «души»; бред и галлюцинации шамана нередко состоят в том, что он видит далекие страны и громко рассказывает о своих странствованиях. Эта новая загадочная способность шамана — оставаясь на месте, в то же время посещать отдаленные места — не может быть интерпретирована невежественными зрителями иначе, как в форме представления о полете души шамана. Это опять-таки подкрепляется галлюцинаторными представлениями самого шамана [1].

Эти соображения, имеющие пока априорный характер, подтверждаются фактами. Представление о душе шамана, оказывается, стоит несколько особняком и не совпадает с идеей души простого человека.

Так, например, по верованиям якутов, есть три души — *тын, кут* и *сюр*. Тын — это просто дыхание, олицетворение проявлений жизни, неотделимое от тела. Кут — это душа человека, которая может быть похищена злым духом, и тогда человек заболевает и умирает. Роль этой кут, таким образом, совершенно пассивная — это то уязвимое место человека, которое открыто для нападения злых сил (см. гл. 2). Наконец, сюр — это олицетворение психической деятельности. Хотя якуты признают существование сюр у всех людей, но есть основания думать, что по происхождению это шаманская душа. Она дается человеку Улуу-Тойоном, покровителем шаманов. Сюр — активная сила, ее не могут унести духи. Словом, сюр обладает всеми свойствами, которые присущи душе шамана. Так понимал дело вполне правильно исследователь якутского шаманства Трощанский [2]. У ненцев душа шамана бессмертна, души же простых людей погибают вместе с телом. У гиляков шаман имеет по три-четыре души, получаемых им по наследству от старого шамана. У алтайцев есть несколько разных представлений о душе и несколько разных слов, обозначающих эти представления; из них одно — *юла* — означает душу шамана, которая странствует во время камлания.

---

[1] В психиатрии мы находим подтверждение возможности такого галлюцинаторного зарождения идеи странствования души. В описании клинической картины истерического припадка указывается, что «больные дезориентированы, иногда им представляется, что они находятся на небе, в аду, в подземелье, вокруг них совершаются странные и таинственные события и пр.» (*Гуревич М., Серейский М.* Учебник психиатрии. Изд. 5. М., 1946. С. 380).

[2] См.: *Трощанский В.* Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902. С. 78.

Впрочем, и идея души простого человека, души, похищаемой духом и отыскиваемой и возвращаемой на место шаманом, имеет очевидную связь с шаманизмом. В сущности вся эта концепция о болезни как следствии похищения души пронизана шаманским мировоззрением и если не порождена им целиком, то во всяком случае носит на себе черты сильного влияния шаманизма.

Таким образом, многие из анимистических образов могут быть сведены к шаманизму как к своему источнику. Шаманизм пропитан насквозь анимистическими идеями, в этом характерная особенность данной формы религии. Эту особенность хорошо видели все исследователи, этнографы и историки религии. Но связь шаманства с анимизмом они понимали обычно так, что считали первое результатом последнего, ставя таким образом реальное отношение на голову. В действительности, как мы видели, и здесь «бытие определяет сознание», идеи суть порождение материальных фактов, анимистические образы — продукт реальных отношений шаманизма.

СТАДИИ ЭВОЛЮЦИИ ШАМАНИЗМА

Проследить динамику развития шаманизма удается только в самых общих чертах. Благодаря каким-то пока не поддающимся учету условиям шаманизм в некоторых случаях выступает в сравнительно развитых формах уже на очень ранней стадии, например у огнеземельцев, кубу, а в других случаях даже на сравнительно высоком уровне развития народа — как у ительменов — он сохраняет самые зародышевые формы. Если ограничиться только территорией Северной Азии, то здесь эволюцию шаманизма проследить легче. Самую раннюю его стадию мы находим, как уже сказано, у ительменов XVIII в., где шаманы еще почти не выделялись в качестве особой профессии и где шаманить могла любая женщина, в особенности старуха. Слабо обособлялись шаманы и у чукчей, у которых семейные обряды, выполняемые каждым главой семьи, мало чем отличаются от шаманских камланий; у чукчей очень интересно наличие шаманов «превращенного пола» — явление, в котором можно видеть пережиток стадии женского шаманства ительменского типа.

У юкагиров мы находим ту стадию или форму шаманства, при которой оно тесно сплелось с родовым культом. Пережитки этой стадии родового шаманства есть у тунгусов, остяков, вогулов, бурят. Наконец, у большинства народов Сибири развилось настоящее профессиональное шаманство с тенденцией к наследованию шаманской профессии. За этой высшей стадией развития шаманства следует стадия его разложения, наступающая при переходе к классовой организации общества. У народов, достигших этой последней, шаманизм или вытесняется религиями чисто классового типа, сохраняясь лишь как пережиток,— так было у монголов и восточных бурят, у казахов и киргизов, у коми-зырян и пермяков,— или принимает сугубо модифицированные и нетипичные формы, как у маньчжуров.

Но любопытно, что даже в наиболее развитых, чисто классовых религиях пережитки и элементы шаманизма сохраняются. Таковы были оргиастические культы в античной Греции, таковы библейские предания о деятельности «пророков», пользовавшихся, видимо, шаманскими приемами, или рассказ в той же Библии о пляске царя Давида перед скинией (1 Цар. 19: 20—24; 2 Цар. 6: 14, 16 и др.); таковы евангельские рассказы о «чудесах» Иисуса Христа, об исцелении им бесноватых, изгнании бесов и пр., такова практика некоторых современных сект — хлыстов в христианстве, вертящихся дервишей в исламе.

* * *

В заключение этого краткого очерка развития шаманства как формы религии и его последующей судьбы надо еще раз подчеркнуть, что проблема шаманизма и была и остается одной из самых трудных проблем истории религии. Несмотря на обилие литературы о шаманизме, ясного понимания этой формы религии до сих пор еще не достигнуто. Сделанная в настоящей главе попытка рассмотрения данной проблемы пока еще предварительная, она не может претендовать на бесспорное решение. Вопрос нуждается в дальнейшем и серьезном исследовании.

Самое трудное в проблеме шаманизма — это опасность впасть в биологизм, приписав основную роль нервно-психической стороне шаманских явлений, упустив из виду историческую, социально обусловленную их сторону. Определить правильное соотношение того и другого — это и будет означать, по сути дела, найти правильное решение вопроса.

ГЛАВА 11

НАГУАЛИЗМ

ЗАЧАТОЧНЫЕ ФОРМЫ НАГУАЛИЗМА

В противоположность шаманизму та форма религии, которой посвящается настоящая глава, не только не является общепризнанной в науке, но даже не имеет установившегося названия. Речь идет о культе личных духов-покровителей, явлении, характерном, по-видимому, для низшей и средней ступени варварства и представляющем собой совершенно своеобразную форму религии.

Культ личных духов-покровителей есть выражение начавшегося распада первобытнообщинных связей, выделения отдельной личности в хозяйственной и бытовой сфере. При чистом первобытнообщинном строе, где личность целиком поглощена коллективом, такая форма религии невозможна. У народов, стоящих на стадии дикости, мы ее не находим. Но зачатки индивидуальных культов прослеживаются вплоть до высшей ступени дикости. Сюда можно отнести так называемый индивидуальный тотемизм, известный у некоторых племен Австралии.

Индивидуальный тотемизм по всем основным признакам сходен с обычным групповым, или клановым, тотемизмом, за исключением основного и наиболее существенного: субъектом тотемических отношений здесь выступает не община, не коллектив, а отдельная личность, имеющая своего собственного «покровителя», свой тотем. Едва ли можно отрицать, хотя некоторые буржуазные исследователи и пытались это делать[1], что здесь мы имеем перед собой начало распада классического тотемизма. Это предположение, само по себе почти очевидное, может быть подкреплено непосредственными фактами. На австралийском материале можно проследить почти шаг за шагом разложение «нормального» тотемизма и развитие упомянутой выше модифицированной его формы.

[1] *Vatter E.* Der australische Totemismus. S. 94.

Переходом к индивидуальному тотемизму можно считать уже известную «аномальную» тотемическую систему аранда. У этого племени тотемы не наследуются, вопреки обычному порядку, ни по материнской, ни по отцовской линии; тотем человека определяется в каждом случае индивидуально — по месту его предполагаемого зачатия вблизи того или другого «тотемического центра». Таким образом, у аранда фактически уже почти оборвалась тотемическая связь, объединяющая членов общины. Тотемические отношения находятся здесь на пути превращения из коллективных в индивидуальные.

Но настоящий индивидуальный тотемизм развит лишь у тех немногих австралийских племен, которые вообще благодаря своему окраинному положению, по-видимому, раньше подверглись влиянию сил разложения; это некоторые племена южного (нарриньери) и юго-восточного берега (курнаи, бидуелли, юин, гевегал), восточного и северо-восточного берега (округ Мариборо, река Тулли, яраиканна), северного (вадуман) и западного берега, а также некоторые племена юго-восточной части материка (юалайи, вирадьюри). У этих племен каждый человек — в некоторых случаях это касается только мужчин — имеет в дополнение к своему обычному (групповому) еще личный тотем, получаемый им или при посвящении в ранг взрослых, или иначе.

В качестве примера приведу только одно сообщение Хауитта, относящееся к племени вирадьюри. У этого племени каждый человек имел, помимо *буджана* (тотема), унаследованного от матери, еще другого *буджана,* «который дается юноше при его посвящении». У одного туземца, например, принадлежавшего к тотему кенгуру, был еще личный буджан — тигровая змея. На индивидуальный тотем, по-видимому, распространялись обычные тотемические табу: его нельзя было убивать и есть; по верованию курнаи, личный тотем человека является его покровителем, предостерегает о грозящей опасности и т. д.[1]

[1] *Howitt A.* The Natives Tribes of South-East Australia. P. 144, 387.

КУЛЬТ ЛИЧНЫХ ДУХОВ-ПОКРОВИТЕЛЕЙ У ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

Но настоящий культ личных духов-покровителей, притом в очень развитой форме, мы находим у народов Северной Америки, стоявших на низшей ступени варварства. Эта форма религии здесь настолько характерна для индейских племен, что почти все исследователи не могли не обратить на это внимания.

Сам Франц Боас, глава американской школы этнографов, а за ним несколько его последователей (мисс Флетчер, Хилл-Таут, миссионер Моррис) склонны были видеть в этом культе личных духов-покровителей зародышевую форму тотемизма: с их точки зрения, тотемизм вообще развился благодаря тому, что личные покровители превратились через наследственную их передачу в родовых; родовой тотем — это-де личный дух-покровитель предка родоначальника данного рода [1]. Эта точка зрения сама по себе, конечно, не верна, ибо действительная последовательность явлений была как раз обратная, но из высказываний этих исследователей видно, какое большое значение они придавали культу личных духов-покровителей.

Другие американские этнографы делали из этих фактов еще более далеко идущие выводы. Роберт Лоуи, вообще не склонный к широким обобщениям, счел необходимым, по-видимому, под влиянием именно тех фактов, о которых сейчас идет речь, в своей книге «Первобытная религия» поставить в принципиальной форме вопрос об «индивидуальной изменчивости» в религии, о роли личности в области культа и посвятил этому вопросу целую главу [2]. В этой же книге Лоуи, характеризуя типичные примеры конкретных религий отдельных народов, приводит в качестве одного из таких примеров религию племени «воронов» (Crow, апсарока), в которой индивидуализм, т. е. культ личных духов-покровителей, выражен наиболее резко. Лоуи резюмирует изложение особенностей этой религии следующим образом: «Религия воронов не есть догматическая вера: она не навязывает доктрин, космологических или эсхатологических; она не приписывает правил поведения, обладающих общей значимостью (validity). Она представляется

[1] *Frazer J.* Totemism. V. IV. P. 48.
[2] *Lowie R.* Primitive religion.

субъективизмом, достигшим высшей степени преобладания» [1].

В одной из работ, посвященных общей характеристике особенностей религий американских индейцев, делается попытка установить два основных типа этих религий. Автор этой работы Барбара Эткен считает одним из этих типов религию «индивидуальную, эмоциональную, сосредоточенную вокруг личного опыта»; в качестве характерного примера Эткен приводит описанную Радином религию племени виннебаго (очень похожую на религию воронов, которую исследовал Лоуи). Но этот тип не является, по мнению Эткен, единственным в Америке; там есть и религии совершенно другого типа, такова «социализированная, ритуализированная религия индейцев пуэбло». Оба эти типа религии, по мнению автора, резко противоположны друг другу: в первом центр тяжести лежит на личности, во втором — на обществе; первый тип религии характерен преобладанием эмоций, второй — господством ритуала. Первый тип религии — виннебагский — Барбара Эткен сравнивает с протестантизмом, второй тип — пуэбло — с католицизмом [2].

Нам незачем сейчас вдаваться в критику всех этих взглядов, незачем доказывать непригодность подобных модернизаторских аналогий. Для нас достаточно пока констатировать, что характерные особенности религиозных верований североамериканских индейцев настолько были очевидны для непосредственных наблюдателей, в том числе и достаточно эрудированных в изучении религии, что толкали этих исследователей на постановку общих и принципиальных вопросов.

Было бы неправильно думать, что религиозные верования воронов, виннебаго и других племен целиком сводятся к культу личных духов-покровителей. Та же Барбара Эткен подчеркивает, что в религии виннебаго есть и противоположные тенденции — тенденции «обобществления религиозного опыта», ритуализации и т. п. В действительности во всех этих конкретных религиях культ личных покровителей составляет лишь более или менее преобладающую, но не единственную форму верований; у всех этих племен есть также и шаманизм, и культ родовых патронов с пережитками тотемизма, и не-

[1] *Lowie R.* Primitive religion. P. 30.
[2] *Aitken B.* Temperament in native American religion//Journal of the Royal Anthropological Institute. 1930. Part. II. P. 380, 387 и др.

которые другие религиозные формы. Но культ личных покровителей занимает среди них наиболее видное место.

Что же представляет собой этот культ личных духов-покровителей там, где он развит всего более?

Согласно описанию Лоуи, центр всей религиозной жизни индейцев-«воронов» составляют в и д е н и я, которые стремится иметь каждый человек. Видение является человеку обычно в молодости, но оно не приходит к юноше само. Каждый юноша стремится получить видение и добивается этого установленными средствами, в числе которых главную роль играет пост, уединение, самоистязания. Этим путем юноша достигает состояния повышенной нервности и способности к галлюцинациям. Он сосредоточивает все свое внимание на предмете своего будущего видения; к этому автогипнозу присоединяется иногда гипноз со стороны. Обычно видение приходит на четвертый день такой подготовки. Объектом видения могут быть разные предметы, животные, мифические существа, но чаще всего видения связаны так или иначе с войной.

Искание и приобретение видения — дело чисто индивидуальное и добровольное. Никто не обязывает юношу добиваться видения, и помощь в этом деле допускается только добровольная; такую помощь оказывают, но лишь в качестве частных лиц, шаманы. Стимулом искания видения является для человека то, что это видение рассматривается как залог всякого успеха в жизни. Получить видение означает для молодого индейца-«ворона» обеспечить себе в жизни богатство, стать храбрым и сильным воином и пр. К этому относятся со всей серьезностью и искренностью. Тот, кто не сумел, несмотря на все усилия, получить видение, честно в этом признается, и никто не решится обманно приписать себе видение, которого в действительности не было. Зато, с другой стороны, обычай разрешает каждому, не получившему своего видения, к у п и т ь видение у кого-либо другого; покупка, кстати, есть единственный возможный способ передачи видения одним лицом другому.

Полученное видение становится затем предметом глубокого почитания человека на всю его жизнь. Это его личный покровитель, который всегда и во всем будет охранять человека и помогать ему. В отношении к этому личному духу-покровителю, как, впрочем, и вообще по отношению к миру сверхъестественного, индеец проявляет замечательную скромность, доходящую до самоунижения, которое, говоря словами Лоуи, «резко контрастирует с его личной гордостью по отношению к его соплеменникам» [1].

Такой культ личных духов-покровителей господствует, с некоторыми различиями, у большинства племен Северной Америки, если не у всех. Фрэзер в своем труде «Тотемизм и экзогамия» посвятил ему особую главу, где собраны факты, относящиеся к вере в «guardian-spirits» у алгонкинских племен, у сиу-дакота, у криков, у калифорнийских индейцев, у племен штата Вашингтон, у селишей (в том числе у племен реки Томпсон, у лиллуэт, у шусвап), а также у квакиутлей, у тлинкитов, у северных атабасков, у эскимосов. Фрэзер не нашел подобных фактов только у индейцев пуэбло и у хайда, но и эти исключения, быть может, объясняются просто недостаточностью сведений [2].

У всех этих племен существенные черты культа личных покровителей сходны. Различия касаются прежде всего техники получения видений. Здесь можно видеть все оттенки самоистязаний, начиная от изоляции и поста и вплоть до самых изуверских форм. Наиболее известной из этих последних является известный манданский обычай подвешивания юношей-кандидатов на ремнях, продетых под кожу и мускулы, причем несчастная жертва религиозного фанатизма должна висеть до тех пор, пока не получит желаемого видения.

Исследователь Радин установил, что индейцы виннебаго верят, что для всякого успеха в жизни, для избежания гибели необходимо покровительство сверхъестественной силы. Получить такое покровительство должен каждый для себя лично. Для этого нужно разжалобить духа-покровителя, «сделать себя достойным сострадания» (make himself pitiable). Этой цели и служат уединение, пост, самоистязания, в результате которых человек получает видение.

Иногда приобретение личного покровителя достигается более легкими и мирными способами: он является человеку просто во сне. Вообще многие наблюдатели, начиная с отцов-иезуитов XVII в., не раз отмечали необычайно твердую, непоколебимую веру индейцев в реальность сновидений («Traumrealismus», как обозначает эту веру этнограф-американист Ева Липс). «Сно-

[1] *Lowie R.* Primitive religion. P. 18.
[2] *Frazer J.* Totemism and exogamy. V. III. P 450.

видения для этих бедных людей — оракул, который они призывают и слушаются, пророк-предсказатель будущих событий, Кассандра, предупреждающая о грозящем несчастии, врач в их болезнях, короче — абсолютный повелитель...» Так писал миссионер Лежен (1636 г.). Зачастую сновидение, пережитое еще в детстве, определяет для индейца выбор личного покровителя на всю жизнь [1].

Едва ли эту веру в реальность сновидений можно рассматривать как «первобытное» явление и источник представлений о душе (см. выше). У наиболее отсталых народов, австралийцев и др., сновидения далеко не играют такой важной роли в религии. Вернее, то серьезное значение, какое американские индейцы придают сновидениям, есть явление сравнительно позднее: это один из показателей той индивидуализации верований, какая проявляется и в самом культе личных покровителей. Недаром оба явления тесно связаны. Ведь сновидение — сугубо субъективно и индивидуально. У некоторых племен: квакиутлей, чинуков и у племен северной части Британской Колумбии способ приобретения личного покровителя указывает на сохранение связи с тотемизмом или родовыми культами. Каждый род имеет свой запас духов-покровителей, и только из числа их член рода может выбрать своего личного покровителя. У племен на реке Томпсон и племени шусвап личный дух-покровитель иногда наследуется от отца.

Личный дух-покровитель обозначается у разных племен разными именами. На языках алгонкинских племен он называется *маниту* — слово, наиболее известное в литературе. Но это слово имеет и другие разнообразные оттенки значения: им обозначается вообще все сверхъестественное. Таковы же различные оттенки значения сиу-дакотского слова *ваканда*, ирокезского *оренда* и пр. Американские этнографы иногда переводят эти индейские слова английским medicine, что примерно соответствует русскому «зелье», «снадобье» (отсюда medicine-man — знахарь). В американской и английской литературе укоренилось и обозначение guardian-spirit — дух-хранитель. Оба выражения, однако, не очень удачны: первое — medicine — слишком подчеркивает вещественную сторону представления о личном покровителе, а второе — guardian-spirit — наоборот, слишком спиритуализирует его. Роберт Лоуи называет личного покровителя просто vision — видение.

[1] Цит. по кн.: *Lips E.* Das Indianerbush. Leipzig, 1956. S. 117, 121; *Теннер Дж.* 30 лет среди индейцев. М., 1963. С. 331—332.

НАГУАЛИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АМЕРИКЕ

Встречается ли культ личных духов-покровителей вне Северной Америки? Да, хотя и в менее резко выраженных формах. Следы такого культа есть в Южной Америке — у рукуйеннов Гвианы, у некоторых племен Колумбии (бывшая провинция Кундинамарка). В некоторых областях Центральной Америки (теперь Гватемала и Гондурас) еще испанские авторы XVI — XVII вв. отмечали своеобразное поверье индейцев (вероятно, группы майя) относительно *нагуаля*. Этим словом обозначали обычно какое-либо животное, жизнь которого была таинственным образом связана с жизнью данного человека. Сообщения о «нагуалях» несколько расходятся. По сведениям историка Эрреры, индейцы приобретали себе нагуаля следующим образом: человек удалялся в лес или к реке, где приносил в жертву (сверхъестественным силам?) петуха или собаку, плакал и просил себе покровителя; затем он засыпал и во сне видел то или иное животное или птицу, к которым обращался с просьбой о покровительстве; позже то же животное являлось индейцу наяву, и с этого времени между ними устанавливалась таинственная связь. Считалось, что без покровительства нагуаля человек не может иметь успеха в жизни. Зато смерть нагуаля влечет за собой неминуемо и смерть человека. Другие сообщения о нагуалях в некоторых частностях расходятся с приведенным. Это поверье о нагуалях обнаружил у индейцев Гватемалы немецкий путешественник Шерцер еще в 1850-х годах.

НАГУАЛИЗМ В ЗАПАДНОЙ АФРИКЕ («ФЕТИШИЗМ»). НАГУАЛИЗМ У НАРОДОВ ДРУГИХ СТРАН

Примечательную аналогию находит себе данная форма религиозных представлений в Западной Африке: это те верования и обряды, которые обычно известны под именем «фетишизма».

Термин «фетишизм», как говорилось во вводной главе, очень широкий и расплывчатый; рассматривать фетишизм как специфическую форму религии нельзя, ибо обозначаемые этим словом явления известны во всех религиях без исключения, и они имеют в разных условиях весьма различный вид и смысл. Но фетишизм народов Западной Африки — явление довольно специфичное. Если прежние наблюдатели называли — с легкой руки Виллема Босмана (1705) — суммарно все религиозные представления и обряды западноафриканских негров фетишизмом, то новейшие исследователи пытаются разобраться в этом вопросе внимательнее. Так, майор Эллис, хорошо изучивший культуру и верования народов Гвинейского побережья, прямо противопоставляет культ *сухманов (суманов)*, т. е. фетишей, как чисто личный, семейно-родовому и общенародному почитанию предков и богов. Традиционной и господствующей религией является, по Эллису, именно культ общеплеменных, местно-общинных и семейно-родовых божеств-покровителей *бохсум*. Но тот, кто не удовлетворяется их помощью и защитой, может приобрести себе личного покровителя: он идет в лес и там от особого духа—чудовища Сасабонсум, покровителя колдунов — получает *сухман* (фетиш) в виде какого-нибудь камня или деревянной фигуры, которую сам же вырезает. Затем он в течение трех дней испытывает своего нового покровителя и, если не видит от него большой пользы, бросает и повторяет ту же попытку в другой раз. Такие фетиши-сухманы имеются далеко не у всех; но кто не имеет такого, испытывает суеверный страх. Владелец сухмана приносит ему жертвы частным образом, что не мешает ему чтить и общенародных и родовых богов и духов [1].

Еще глубже разобрался в верованиях тех же народов капитан Раттрей. По его наблюдениям, фетишизм, считавшийся до недавнего времени самой характерной чертой в религии ашанти, на самом деле есть ее «наименее важная черта». Культ фетишей — суманов — дело чисто личное, он никак не связан с традиционной и господствующей формой религии — культом предков [2]. Совершенно такие же наблюдения сделал венгерский

[1] *Ellis A. B.* The Tshi-speaking peoples of the Gold coast of West Africa. P. 18, 98—106.

[2] *Rattray R.* Religion and art in Ashanti. P. 9, 11—12, 22—23 и др.

путешественник Тордай у племен Конго: традиционную религию там составляет культ предков, а культ фетишей — это новое явление, возникшее местами прямо на глазах европейцев. «Приверженцы старой веры — культа предков — его всячески преследуют» [1]. Интересно отметить, что Карл Мейнгоф, прекрасный знаток языков и культур Африки, считает вообще неправильным называть религию народов Западной Африки «фетишизмом»; ее лучше называть, по его мнению, «демонизмом» [2]. Таким образом, по поводу западноафриканского «фетишизма» приходится, видимо, сделать два вывода, несогласующихся с привычным представлением о нем: во-первых, это сравнительно поздняя, а вовсе не исконная форма религии народов Африки; во-вторых, культ фетишей в этой стране есть по преимуществу культ личных покровителей.

К этому кругу явлений надо, по-видимому, отнести и веру в «лесную душу» (bush-soul), описанную путешественницей Мэри Кингсли у населения Калабара. Эта «лесная душа» на самом деле никакая не душа, а некое животное, живущее в лесу и связанное таинственным способом с тем или иным человеком. Кингсли подчеркивает, что дело идет тут не о каком-нибудь виде животных, а об отдельных особях. Это таинственное животное не может видеть сам человек, с ним связанный; в этом отличие от североамериканского визионизма, но колдун может его видеть. Своему двойнику, своей «лесной душе» человек приносит в лесу жертвы. Если животное-двойник погибает, должен умереть и человек, и обратно [3]. Данное поверье очень похоже на веру в нагуаля у индейцев-майя.

У народов других частей света элементы культа личных духов-покровителей встречаются эпизодически. В Океании местами отмечены явления «индивидуального тотемизма». Такова на Банксовых островах вера в *атаи, нуну* и *таманиу* — предметы, таинственно связанные с человеком с момента его рождения. На Самоа каждый ребенок получает при рождении своего бога (*аиту*), воплощенного в какое-нибудь животное; животное это он не может употреблять в пищу.

[1] *Тордай Э.* Конго. С. 182.

[2] *Meinhof C.* Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben. Oslo, 1926. S. 59.

[3] *Kingsley M.* West African Studies. L., 1899. P. 200, 208—209.

В Азии и Европе подобные явления описаны редко. У ибанов Борнео отмечена вера в личных покровителей *нгаронг*; такого покровителя каждый человек должен добыть для себя при помощи аскетических упражнений. У обских угров В. Н. Чернецов описал представление об *урт* — таинственном двойнике человека, который живет в лесу, но связан с душой человека; впрочем, это представление очень туманное и путаное [1]. Сходное поверье известно у коми-зырян. Впрочем, собственно культа этих сверхъестественных существ, кажется, не было. У древних исландцев существовало верование в личных покровителей — так называемых fylja — в виде собаки, ворона, лебедя.

В менее яркой, менее бросающейся в глаза форме та же категория верований распространена значительно шире; я имею в виду обычай ношения амулетов, которые играют роль личных сверхъестественных защитников человека. Этот обычай знаком очень многим, если не всем вообще народам, но, кажется, наиболее распространен у народов, стоящих на стадии распада родоплеменного строя. Из многих возможных примеров приведу только один. По описанию В. Г. Богораза, у чукчей имеются личные «защитники»— амулеты в виде человекоподобных изображений, либо из шкурки животного, клюва или перьев птицы и пр. «У каждого человека есть один или несколько «защитников». Их носят на шее или привязывают к поясу... Чукчи верят, что эти охранители в случае нужды превращаются в соответствующих животных и оказывают требуемую помощь» [2].

В подобных поверьях и обычаях, распространенных и у многих других народов, нас интересует сейчас только одна сторона: та, что такие «защитники» у каждого человека свои, личные.

Хорошо известно, что обычай ношения амулетов сохраняется даже у высококультурных народов Европы и Америки, даже и в интеллигентной среде. Это есть поздний отголосок той же веры в личных сверхъестественных покровителей.

---

[1] См.: *Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров// Труды Института этнографии АН СССР, 1959. Т. 51. С. 130—136.

[2] *Богораз В. Г.* Чукчи. Т. II. С. 49.

КОРНИ НАГУАЛИЗМА

Описанная форма религии, как мы убедились, вполне реальная и характерная, не имеет в науке особого и установившегося обозначения, хотя она уже привлекала внимание ряда исследователей. Называть эту форму религии просто «культом личных духов-покровителей» не удобно уже из-за одной громоздкости такого термина. Кроме того, объектом этого культа, по-видимому, далеко не всегда является «дух», т. е. личный анимистический образ. Необходимо поэтому ввести новый термин. Его можно образовать от любого из местных обозначений личных покровителей. Но не всякое из них одинаково пригодно. Слова *маниту, ваканда* и пр. имеют, как уже говорилось, неопределенный и многозначный смысл. Западноафриканское слово *суман* — более определенно, но обозначение «суманизм» резало бы ухо. К счастью, в литературе уже предложен термин. Фрэзер употребляет слово «нагуализм» для обозначения веры в нагуалей у индейцев Гватемалы, а Хауер, автор книги «Die Religionen» (1923), придал этому термину более широкое значение, озаглавив так и весь раздел, где говорится о культе личных покровителей. Правда, поверье о нагуале индейцев-майя далеко не самый типичный пример культа личных патронов, но это неважно. Ведь и алгонкинские тотемические верования весьма нетипичны для тотемизма, но это не помешало же именно алгонкинскому слову получить значение общенаучного термина [1].

Итак, условимся обозначать термином «нагуализм» ту форму религии, которая особенно развита у племен Северной Америки, которую хорошо изучили американские этнографы и существенной чертой которой является чисто индивидуальное отношение человека к миру сверхъестественного, приобретение личными усилиями сверхъестественного патрона, при второстепенном значении всяких общеплеменных норм, обрядов и верований.

---

[1] См. также: *Heiler Fr.* Die Religionen der Menschheit. S. 48, 80—81. Напротив, Даниель Бринтон, посвятивший специальную и очень интересную статью нагуализму (*Brinton D.* Nagualism a study in native American folk-lore and history//Proceedings of the American Philosophical Society. 1894. V. 33. N. 144), придал этому термину несколько иное значение: по его сведениям, нагуализм, выросший из культа личных покровителей (нагуалей), в период испанского завоевания Мексики превратился в особую тайную культовую организацию, направленную против колонизаторов и против христианства.

В своеобразных, но сходных проявлениях та же форма верований распространена у народов Западной Африки.

Однако необходимо знать, что этот вид, так сказать, «индивидуального» культа развивается в рамках общеплеменного культа. Уже одна регламентированность традиции индивидуальных видений, санкционирование их племенным обычаем не позволяет противопоставлять нагуализм как дело личное племенному культу. Больше того: мы имеем полное право рассматривать нагуализм как одну из разновидностей именно племенного культа. Ведь последний и слагается — у индейцев Северной Америки — главным образом из совокупности индивидуальных видений. И способы приобретения личного патрона, и самое содержание видений, и узаконенные формы почитания личного покровителя — все это нормируется племенными традициями.

Корни нагуализма ясны из всего вышесказанного. Это порождение тех процессов индивидуализации мировоззрения, которые сами являются отражением распада доклассового уклада, выделения малой семьи из родовой общины, развития индивидуальных форм труда. Отдельная личность, постепенно высвобождающаяся из-под общинно-родовой опеки, чувствует, однако, свою слабость перед окружающим миром и испытывает потребность в сверхъестественной защите и покровительстве. Покровительство нужно теперь именно лично каждому отдельному человеку, а не только всему роду, как раньше. Отсюда образ сверхъестественного патрона и всемерные усилия, доходящие до изуверских самоистязаний, чтобы его приобрести.

ЭВОЛЮЦИЯ И СВЯЗЬ НАГУАЛИЗМА С ДРУГИМИ ФОРМАМИ РЕЛИГИИ

Генетические связи нагуализма с другими формами религии мы отчасти уже проследили. На материале Австралии можно видеть, как подобная форма зарождается на почве разложения тотемизма как религии первобытной общины. В Северной Америке генетическая связь с тотемизмом, сохранившимся здесь лишь в обломках, тоже заметна: содержанием видений и духом-покровителем человека часто становится какое-нибудь животное. Боас и другие исследователи правильно указывали на эту связь культа личного покровителя с

тотемизмом, но они, как уже говорилось, неверно понимали настоящую последовательность этих явлений.

Еще теснее и очевиднее связь американского нагуализма с системой инициаций. Последняя, сохранившись в виде пережитков в Северной Америке, как раз и приняла форму нагуализма. Приобретение личного покровителя приурочивается обычно к наступлению зрелости. Поиски и получение «видения» вместе со всеми употребляющимися для этого средствами — вот что составляет все содержание «посвящения» индейского юноши. Тот, кто получил видение, считается совершеннолетним и полноправным воином.

Таким образом, с формальной стороны нагуализм есть не что иное, как своеобразно модифицированная система инициаций. Но по существу мы не можем не видеть, что эта стадия развития инициаций представляет собой совершенно новое качество. Для системы инициаций в ее типичной форме характерно прохождение серии обязательных испытаний для включения в группу взрослых мужчин. Для нагуализма испытания суть лишь средства, притом добровольно применяемые, для установления личных отношений с миром сверхъестественного. Центр тяжести здесь переносится на внутренний опыт, на субъективные переживания. Путем визионизма определяется индивидуальное содержание религиозных представлений человека на всю его жизнь.

Нагуализм близок и еще к некоторым формам религии, например к шаманизму. В шаманизме тоже ведь крупную роль играет идея личного духа-покровителя. Но в шаманизме этот дух-покровитель есть только у шамана, в нагуализме он есть у каждого человека. Это различие достаточно резко отделяет друг от друга эти две формы религии.

Нагуализм сближается также с системой тайных союзов — формой религии, о которой будет идти речь в следующей главе.

Пережитки этой формы религии содержатся и в религиях развитого типа. Античному миру знакомо почитание личных божеств-покровителей. У греков такое значение получил образ *демона*: вначале, может быть, общее обозначение божества, а позже — нечто вроде личной судьбы, жребия человека или некоего незримого его покровителя (так, известно, что Сократ ссылался на внушение своего демона, побуждающего его искать истину).

У латинян еще более отчетлива эволюция представлений о *гении*, очень хорошо выясненная в книге Е. М. Штаерман. В древнее время гений был, видимо, предком и покровителем рода, позже он — хранитель главы фамилии и, наконец (уже в эпоху империи), «главным образом спутник и защитник отдельного человека, его судьба, божественная часть его души, его ходатай перед богами и т. п.». Значение этой эволюции Е. М. Штаерман определяет совершенно правильно: если вначале боги были «тесно связаны с определенной группой людей—сородичей или обитателей... одной территории» и они были «богами именно этого коллектива, а не отдельно взятого его сочлена», то «с разложением таких коллективов возникает индивидуальная связь с богом... Божество становится... личным хранителем и защитником» [1].

В христианстве отголоском той же системы представлений является вера в «ангелов-хранителей», которые есть у каждого человека.

В более широком смысле культ личных духов-покровителей, с характерным для него визионизмом (особенно резко выраженным в религии североамериканских индейцев), может рассматриваться как один из ранних и, может быть, главных исторических истоков м и с т и ц и з м а в религии, т. е. той тенденции к л и ч н о м у таинственному общению с божеством, которая хорошо известна и в христианстве, и в буддизме, и в других современных религиях, хотя зачастую осуждается ортодоксальной церковью.

---

[1] *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. Изд-во АН СССР, 1961. С. 25.

ГЛАВА 12

КУЛЬТ ТАЙНЫХ СОЮЗОВ

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТАЙНЫХ СОЮЗОВ

Тайные союзы принадлежат к числу тех форм религии, в которых наиболее заметна социальная сторона, и эта последняя даже преобладает над стороной чисто идеологической. Поэтому здесь вполне возможны те же сомнения, с которыми мы встретились, когда касались системы инициаций как зародышевой формы племенного культа: можно ли считать тайные союзы формой религии и не есть ли это всего-навсего одна из форм общественной организации?

Конечно, тайные союзы являются прежде всего общественной организацией и притом весьма характерной для эпохи разложения общинно-родового строя. Это один из важнейших рычагов ниспровержения материнского рода и установления господства мужчины в семье и в обществе; в то же время тайные союзы — орудие господства в руках отслаивающейся верхушки общества, которое движется к расколу на классы.

Генетически тайные союзы, основанные обычно на так называемых мужских домах, восходят к системе инициаций эпохи первобытной общины, представляя их позднейшую модификацию. Свою историческую роль — борьбу с материнско-родовым строем и укрепление власти экономически сильных элементов общины — тайные союзы выполняют путем применения террористических средств, запугивая население и подавляя силой всякие попытки протеста. Это — одна из зародышевых форм примитивной государственной власти.

Но именно эта историческая роль тайных союзов была бы невозможна, если бы они не представляли собой в то же время носителей определенных религиозно-

магических функций. Тот аппарат устрашения и подавления, который так характерен для тайных союзов, состоит прежде всего в тактике религиозного запугивания, в целой системе верований и обрядов, цель которых — загипнотизировать окружающую массу, поразить ее воображение жуткой фантастикой. Вся деятельность тайных союзов окутана атмосферой тайны, запрета, она вся наполнена идеями о сверхъестественном.

Таким образом, религиозно-магическая сторона составляет неотъемлемую особенность системы тайных союзов. Но мало этого. Как мы увидим дальше, эта религиозно-магическая сторона не представляет собой случайного и разнохарактерного нагромождения верований различного происхождения: система тайных союзов почти всегда и везде включает в себя одни и те же, вполне определенные верования и обряды, органически связанные с этой системой. Все это и дает нам право говорить о тайных союзах как об определенной форме религии.

Как уже говорилось, тайные союзы складываются на стадии начавшегося разложения доклассового строя как симптом и одновременно как орудие этого разложения. Географическое распространение тайных союзов в их наиболее развитой форме хорошо известно: это Меланезия, Северная Америка и Западная Африка. Социальная роль тайных союзов всего яснее прослеживается на материале Меланезии, и здесь же отчетливее всего выражены и особенности этой системы как религиозной формы.

ТАЙНЫЕ СОЮЗЫ В МЕЛАНЕЗИИ

В Меланезии можно проследить почти шаг за шагом развитие тайных союзов из системы первобытных инициаций. Переходную форму между теми и другими представляют собой в известной мере «тайные культы» островитян Торресова пролива, папуасов маринд-аним и др., о которых упоминалось выше[1]. Наиболее же развитые формы тайных союзов описаны на острове Новая Британия (системы *дук-дук* и *ингиет*) и на Банксовых островах (союзы *сукве* и *тамате*).

Союз *дук-дук* в северной части Новой Британии как социальная организация представляет собой орудие господства богатого меньшинства над остальной массой населения; это своего рода аппарат накопления ценностей в руках богатых, форма организации власти и орудие запугивания всех непосвященных и особенно женщин. Во главе союза стоит *тубуан* — «хозяин» союза, пользующийся деспотической властью над членами союза, а через них — над всем населением.

[1] См. гл. 6.

Такова социальная роль союза *дук-дук*. Выполнению этой роли и служит та своеобразная система верований и обрядов, которая составляет столь характерную черту всех этих организаций и которая позволяет нам рассматривать их как одну из религиозных форм. Эта система верований и обрядов сводится, в кратких словах, к следующему.

Союз *дук-дук* — это общество духов. Само название его производится от слова *дука* — умерший. Глава союза *тубуан* — это дух женского пола, который «рождает» всех других духов. Прием нового члена в союз представляется как рождение тубуаном нового духа. Но в то же время только один тубуан считается неумирающим, постоянно существующим духом, все же остальные духи, представляемые членами союза, периодически умирают и возрождаются. Возрождение это происходит раз или два в год, и оно выражается в устройстве особых церемоний, при которых члены союза носят особые страшные наряды и маски; последние и изображают духов. Появляясь в этих масках в деревне, члены союза наводят панику на население и под разными предлогами вымогают разные ценности. Непосвященные должны верить, что перед ними — духи умерших, а не люди; всякое неуважение к действиям членов союза карается штрафом. Самые же важные обряды, пляски и церемонии совершаются членами дук-дука в строгой тайне, в особо устроенном в лесу месте — так называемой *тараиу*; доступ туда всем нечленам, а особенно женщинам, запрещен под страхом штрафа, а в прежнее время — под страхом смерти.

Содержание этих тайных обрядов и связанные с ними верования остаются до сих пор — и именно благодаря этой засекреченности — неизвестными. Известны только те представления, которые внушаются непосвященным, но в которые не верят посвященные. В момент приема в союз новый член узнает, что страшные рассказы о духах, которыми пугают непосвященную массу,— выдумки, что тот таинственный шум, доносящийся из леса, кото-

рый выдается за голоса духов, имеет более простое происхождение и т. д. Но в то же время посвящаемого обязывают поддерживать благочестивый обман среди непосвященных.

Какие представления внушают новому члену взамен этих разоблачений, этого никто из исследователей не сумел узнать. Возможно, впрочем, что особой эзотерической стороны верований здесь и нет. По крайней мере, лучший знаток быта туземцев Паркинсон после многолетнего изучения пришел к мнению, что у всех этих тайных союзов нет в основе какого-либо глубокого значения и что они просто преследуют совершенно материальную цель — дать членам более высокое положение (Ansehen). Он считает, что посвящаемому не сообщают каких-либо особых тайн, а только внушают держать в секрете все, что он видит в тарауу [1]. Такого же мнения придерживались и другие наблюдатели — Пфейль, Браун, Бургер, Данкс [2]. Так это или нет, во всяком случае та причудливая демонология, рассказы о духах, их рождении, умирании и пр.— все, что мы знаем как мифологическую сторону системы дук-дук, представляет собой круг верований, припасаемых специально для непосвященных.

Несколько больше известно об эзотерической стороне другого тайного союза, распространенного в тех же местах, точнее, другой системы тайных союзов — *ингиет*. По отзывам наблюдателей, система ингиет коренится глубже в обычаях и верованиях туземцев, чем дук-дук, который, по-видимому, имеет недавнее происхождение.

Система ингиет состоит из целого ряда тайных мужских союзов, принятие в которые совершается по большей части с детства и без больших церемоний, но за плату. Можно принадлежать к нескольким союзам сразу. Во главе каждого из союзов ингиет стоит определенное лицо, которое одно только может сообщать его тайны. Союзы ингиет занимаются некоторыми видами колдовства, каждый из которых составляет монополию того или иного союза. Особенно сильным и опасным считается *ингиет на матмат* (приблизительное значение — союз

[1] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. S. 570—571, 670.

[2] *Pfeil J.* Studien und Beobachtungen aus der Südsee. Braunschweig, 1899. S. 60—61; *Brown G.* Melanesians and Polynesians. L., 1910. P. 60; *Burger Fr.* Die Küsten und Bergvölker der Gazelle-Halbinsel. Stuttgart, 1913. S. 11.

смерти, от *мат* — умерший), применяющий специальные виды вредоносной магии. В отличие от дук-дука в союзах ингиет не употребляются маски, но ритуал их действия окружен еще большей тайной. Собрания ингиета происходят в особых местах — *маравот*, в чаще леса, куда не допускаются посторонние.

Члены ингиета, особенно новопосвященные, соблюдают некоторые пищевые запреты — не едят мяса свиньи, черепахи, акулы и некоторых других животных. Все исследователи сходятся на том, что главное содержание тайных обрядов ингиета составляют магические действия: с одной стороны, вредоносная и разрушительная, с другой — предохранительная (для своих членов) магия. Так, Джордж Браун после многолетних наблюдений пришел к выводу, что «это учреждение представляет собой общество, которое претендует на монополию известных видов колдовства (witchcraft). Колдовство есть, по-видимому, самый важный фактор в нём, хотя с ним связаны и другие суеверия и развлечения (sports)» [1]. С другой стороны, обряды ингиета связаны и с культом духов, в частности духов умерших. Патронами союзов ингиет становятся, между прочим, умершие вожди, при жизни бывшие членами этих союзов. Сношения с духами находятся в руках главы ингиета, который «обладает знанием и властью, чтобы управлять (to control) духами, умилостивлять их, если они оскорблены» и т. д. [2]. Каждый ингиет имеет свои собственные магические формулы, песни, пляски, обучение которым и составляет главную часть посвятительного ритуала. По отношению к окружающему населению ингиет выступает в еще большей степени, чем дук-дук, как террористическая организация, члены его пользуются репутацией страшных колдунов и могут себе позволить любые эксцессы над женщинами и всеми непосвященными.

Почти такой же характер, но с несколько смягченными чертами, имеет система *тамате* на Банксовых островах. Эта система состоит из целого ряда сообществ (на одном острове Мота Риверс насчитал их 77), причем обычно человек состоит членом нескольких из них одновременно. Местом собраний союзов тамате служат особые потайные святилища в лесу, и весь ритуал действий их окружен атмосферой тайны и страха. Члены тамате

[1] *Brown G.* Melanesians and Polynesians. P. 78.

[2] Ibid. P. 76.

употребляют особые страшные маски, изображающие духов, и считаются сами духами умерших; самое слово *тамате* означает «покойник, дух, привидение». Вступление в союзы тамате сопровождается обрядами символической смерти и воскресения. Сама деятельность тамате носит периодический характер. Время от времени союзы эти «оживают», члены их изготовляют новые маски, устраивают в своих лесных убежищах страшный шум, нарядившись, бродят по окрестностям, бьют и пугают людей, даже ломают дома; считается, что в это время тамате «запирает страну».

Члены тамате обладают особыми правами и привилегиями, в числе которых не последнее место принадлежит праву табуации: путем наложения особых, присвоенных каждому союзу значков (листьев определенных пород деревьев) человек ограждает свое имущество от посягательств всех не принадлежащих к данному союзу. К системе тамате имеют отношение некоторые пищевые запреты, но в очень характерном виде: названия союзов тамате означают большей частью имена животных, и эти животные могут употребляться в пищу только членами данного союза, всем же остальным это запрещено, хотя это запрещение не распространяется на женщин. Этот довольно необычный вид пищевого табу имеет, по-видимому, какую-то связь с тотемизмом, элементы которого вообще в тайных союзах прослеживаются.

Несколько неясной остается связь союзов тамате с более широко распространенной на всем Новогебридском архипелаге системой мужских союзов *сукве*. Последние окружены меньшей тайной, группируются вокруг мужских домов, имеющихся в каждой деревне, и в большей степени представляют собой организацию для накопления богатств и закрепления власти в руках отслаивающейся родовой верхушки. Но некоторые религиозно-магические представления связываются и с системой сукве: члены высших рангов сукве считаются обладающими большим количеством магической силы *мана*: по смерти их души особенно почитаются.

Подобные же тайные мужские союзы, но не столь подробно описанные, существуют на Соломоновых островах, Торресовых островах и некоторых других. Пережитки их можно проследить в южной части Меланезии, вплоть до Новой Каледонии, а также и в Полинезии, где, однако, в связи с более высоким уровнем общественного развития сами по себе эти союзы исчезли.

ТАЙНЫЕ СОЮЗЫ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ

Если в Меланезии тайные союзы выступают в своей наиболее чистой и типичной форме, то в Северной Америке они в сильной степени осложнены благодаря связи с некоторыми другими институтами и религиозными формами.

У многих племен Северной Америки союзы развились на родовой основе и сохраняют связь с родовой организацией. Так, у племен северо-западного побережья, особенно у квакиутль, а также у индейцев пуэбло общества были приурочены к отдельным родам, хотя позже начали отрываться от родовой организации. У племен прерий общества складывались на иной почве — они составлялись из лиц, имевших одинаковые «видения» и чтивших одних и тех же духов-покровителей. Здесь, следовательно, система тайных обществ непосредственно связана с нагуализмом. У некоторых из этих же равнинных племен были и общества, составлявшиеся по возрастному признаку. Возрастные общества имелись почти у всех племен сиу, у некоторых алгонкинских племен. У манданов было 6 таких обществ, у воронов — 2, у черноногих — 12. Кое-где возрастной принцип осложнен другими моментами, связанными с войной и социальным рангом; так, у омаха в общество *поогтун* входят только вожди, в общество *хаетуска* — воины, отличившиеся особыми подвигами; у них есть также общества, называющиеся «пляска готовых к смерти», «пляска неубегающих (от врага)» и др. Связь с возрастными группировками указывает на сохранение здесь архаических черт системы возрастных инициаций; да и объединения лиц, имевших одинаковые «видения», генетически связаны с ними же. Наконец, у некоторых племен тайные союзы приняли еще более модифицированный вид, превратившись в «общества шаманов»; такой характер имеет, например, известная *мидевивин* — «великая медицинская ложа», как ее не совсем удачно называли, у оджибуеев; к этому типу приближается и ирокезский союз «ложных лиц» с его характерными масками, особыми плясками и пр. Но все эти разные типы тайных союзов североамериканских племен являются в одинаковой степени религиозными организациями: эти союзы выступают как обладатели и исполнители большей части религиозно-магических обрядов, священных плясок и церемоний, они имеют свои предания и верования, свою мифологию.

ТАЙНЫЕ СОЮЗЫ В ЗАПАДНОЙ АФРИКЕ

В Западной Африке система тайных союзов получила особенно сильное развитие. Но здесь она и гораздо более сложна и запутана, чем в Океании и Америке. Это и понятно, потому что в общественном строе народов Африки особенно причудливо переплелись черты совершенно различных эпох — от очень живучих пережитков материнского рода и вплоть до сравнительно развитых феодальных отношений. Еще сравнительно недавно на Гвинейском побережье существовали сильные туземные государства — Ашанти, Дагомея, Йоруба, Бенин, а рядом с ними, подальше от побережья, многие племена жили еще общинно-родовым бытом. Прибавить к этому надо давнее проникновение арабских торговцев и проповедников ислама, а с XV в.— европейских купцов и колонизаторов, и тогда очень наглядной делается вся сложность социально-политической и культурной обстановки, в какой создавались и развивались западноафриканские тайные союзы.

Поэтому и разобраться в них нелегко. Попытку классифицировать тайные союзы Западной Африки и систематически описать их черты сделал капитан Ф. Бетт-Томпсон, собравший фактический материал почти по 150 таким союзам. По историческому происхождению он их делит на три вида: языческие — наиболее древние; мусульманские — ответвление и видоизменение мусульманских сект Северной Африки, проникших в глубь континента; и мусульманско-языческие, возникшие позднее как своеобразное скрещение туземной и мусульманской организаций. Самобытные «языческие» общества он, в свою очередь, классифицирует на типы: 1) мистическо-религиозные (с подразделениями, не совсем четкими), 2) демократические и патриотические (в том числе кооперативные, танцевально-спортивные, военные и пр.), 3) «извращенно-преступные» [1]. Хотя классификация эта не совсем ясна и частью сбивчива, но из нее хорошо видно, что перед нами — пестрая масса совершенно различных исторических организаций. Видимо, традиция тайных союзов послужила в Западной Африке как бы образцом, к которому подгоняли и образования совсем иного типа и назначения — спортивные, военные или патриотические общества, принимавшие, однако, ту же традиционную форму.

[1] *Butt-Thompson F. W.* West African secret Societies. L., 1919. P. 13—20.

Этот факт сам по себе интересен как свидетельство большого значения системы тайных союзов, так глубоко укоренившейся в жизни и сознании населения. Но нас здесь интересует только религиозная сторона тайных союзов, притом самобытных, не «мусульманских»; значит, можно оставить в стороне военные, спортивные и прочие подобные объединения. Взглянем кратко лишь на «мистико-религиозные» союзы.

К числу их принадлежат наиболее известные союзы — по большей части мужские, но местами и женские: мужской союз Поро в Сьерра Леоне и в соседних областях; его женское дополнение — союз Бунду; мужской союз Эгбо в Южной Нигерии; Огбони у йоруба; Ориша там же; Нда среди баконго (Конго) и множество менее распространенных.

Социальные функции даже собственно религиозных тайных обществ в Западной Африке разнообразны. В них местами сказывается «антиженская» направленность (но меньше, чем в Меланезии); чаще выступают судебно-полицейские функции; очень заметна роль союзов в физической и моральной подготовке молодежи, восходящая к возрастным инициациям общинно-родовой эпохи. Но любые из этих функций выполняются тайными союзами в таких формах, которые облечены в религиозно-магическую обрядность и неразрывно связаны с верованиями. Сама процедура принятия в члены союза включает в себя обычно символическую и порой очень наглядную инсценировку смерти и воскресения посвящаемого. Обычный ритуал действий тайных союзов в Африке (как и в Океании и в Америке) — это выступления и пляски в масках и страшных нарядах, изображающих духов. При этом носители масок запугивают население — нечленов союзов, а порой и позволяют себе разные эксцессы и жестокости, уже не говоря о вымогательствах. В Габоне верят, например, в страшного лесного духа Нда, которого изображает замаскированный член одноименного союза; он похищает овец и коз, которые потом съедаются членами союза. У мандинго есть страшный дух Мумбо-Джумбо (правильнее Махаммах-Джамбох; союз этого духа считается, впрочем, мусульманским), который в образе страшной маски появляется время от времени из леса, бьет и терроризирует женщин.

Подобная практика перенесена и на недавно появившиеся тайные союзы с политической окраской, а также на тайные террористические, полубандитские союзы. Например, уже после первой мировой войны в очень многих местностях Западной Африки — от Сенегала до Анголы — распространилась деятельность тайного общества «леопарда»; члены его «люди-леопарды», надев страшные маски, совершали убийства и ограбления. Надо вспомнить, что леопард в Африке — предмет особо суеверного страха и поклонения.

Помимо названных трех областей, где тайные союзы известны в развитой форме, пережитки их обнаруживаются у многих народов более высокой стадии развития: у полинезийцев, у китайцев, у некоторых народов Кавказа, в античной Греции. Но ничто не дает нам права думать, что система тайных союзов была универсально распространенным на известной ступени развития институтом. Следов ее не обнаруживается, например, у народов Сибири, которые были близки по многим чертам культуры к американским индейцам и не на много опередили их в своем развитии.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ТАЙНЫМИ СОЮЗАМИ

Там, где тайные союзы заняли видное место в общественной жизни, они сыграли крупную роль и в развитии религиозных представлений. Прежде всего именно за счет тайных союзов следует отнести в значительной степени развитие и усложнение демонологических верований. Эти верования имеют, конечно, более древние корни; мы видели, что представления о духах зародились еще в связи с первобытной погребальной обрядностью как спиритуализация представления о покойнике, а с другой стороны, в ходе развития промысловых обрядов — как олицетворение явлений и сил природы. Обе эти категории духовных существ обнаруживают местами тенденцию к слиянию, в связи особенно с родовыми формами промыслового культа, но чаще развиваются раздельно. И если образы духов природы отражают главным образом хозяйственные — охотничьи, земледельческие — культы, то идея духа умершего, сама по себе первоначально более или менее нейтральная, получает сильный толчок именно благодаря системе тайных союзов.

Это особенно хорошо видно на материале Меланезии. Не случайно эта область преобладания тайных союзов является в то же время местом наибольшего развития анимизма. Сами названия этих союзов указывают на связь их с верой в духов умерших: «*дук-дук* — этимологически восходит к *дука* (покойник), *тамате* — прямо означает «дух умершего», «привидение». Тайные союзы являются средоточием культа духов, с которыми их члены и особенно главари умеют управляться; для непосвященных же сами члены тайных союзов в их страшных нарядах суть духи покойников. Мало того, как мы уже видели в другой связи (гл. 5), представление о духе умершего само по себе для меланезийцев еще сохраняет нейтральный характер: не всякого умершего чтут или боятся, не всякий дух имеет одинаковое значение в религии меланезийцев; такое значение имеет преимущественно дух человека, занимавшего видное место в тайном союзе; чем влиятельнее человек при жизни, а влияние при системе тайных союзов определяется прежде всего положением в этой системе, тем в большей степени дух его становится объектом страха и почитания.

Это развитие демонологических представлений и культа духов в связи с системой тайных союзов имеет, как мы могли убедиться, не только стихийный, но отчасти и сознательный характер. Нигде так не разграничены экзотерический и эзотерический круги верований, как именно в тайных союзах. Многочисленные образы духов-страшилищ, восходящих исторически еще к древней системе возрастных инициаций, создаются и умножаются в тайных союзах нарочито для запугивания масс, сами члены союзов в них не верят.

Таким образом, в истории религии тайные союзы могут оспаривать у шаманизма сомнительную честь заселения мира наибольшим количеством страшных духов [1].

Еще одна очень важная религиозная идея, культивировавшаяся в тайных союзах,— это идея смерти и воскресения. Корни ее уходят глубже, в ритуал возра-

[1] Система тайных союзов оказала, несомненно, влияние на формирование и другой категории религиозных представлений — веры в безличную таинственную силу (*мана* в Океании, *оренда, вакан* и пр. в Северной Америке). Но эта вера стоит в более прямой зависимости от культа вождей, и вопрос о ней будет рассмотрен в следующей главе.

стных инициаций (см. гл. 6), к которым генетически восходит и вся система тайных союзов. В числе других элементов и это представление о смерти и воскресении унаследовано тайными союзами. Наиболее выражено оно в североамериканских и африканских тайных союзах.

Так, церемония принятия в союз мидевивин у оджибуеев включает в себя такой обряд: старые члены союза показывают посвящаемому свои знахарские сумки, «стреляя» в него хранимыми в них магическими раковинами, причем он падает как бы мертвым, и его оживляют теми же сумками. У нутка на северо-западном побережье старые члены союза, одетые в шкуры волков (по мифу союз учрежден волками), уводят посвящаемого в лес; инсценируется смерть и затем воскресение посвящаемого. У квакиутль кандидат в члены общества «духов» якобы опускается под землю и через несколько дней возвращается. У одного из дакотских племен посвящение в члены «дружественного общества духов» сопровождается притворными умерщвлением и воскрешением кандидата. Аналогичные обряды известны у ниска (цимшиан), у тинне.

В западноафриканских тайных союзах церемониал принятия облекается в еще более наглядную форму обрядовой смерти и воскресения. Достаточен один пример — церемония посвящения в союз Ндембо (Конго). Кандидат в члены союза, приведенный к священной ограде в лесу, падает как бы мертвый, и замаскированные члены союза несут его и укладывают на особый помост, при общих погребальных возгласах и плаче. В ту же ночь члены союза носят по деревне куски козьего мяса, выдавая их за части тела «умершего» кандидата. Последний же должен лежать на помосте обнаженный несколько дней подряд, и считается, что его тело разлагается, остается одна-единственная кость. Когда наступает день «воскресения», кандидата торжественно несут на обрядовое место, где он получает «новое тело», там же его окрашивают красной охрой и т. д.

В Меланезии идея смерти и воскресения принимает в тайных союзах несколько иной вид. Члены союза дук-дук на острове Новая Британия изображают собой духов, которые якобы рождаются раз в год и в течение одного месяца исполняют обряды и пляски, а затем умирают, чтобы вновь возродиться в следующем году; не умирает только глава союза, женский дух тубуан.

Вера в смерть и воскресение, притом телесное, вера, выражаемая наглядно ритуальной символикой, призвана была, как известно, сыграть важнейшую роль в поздние эпохи развития религии. Через греческие и эллинистические мистерии она проникла в раннехристианские общины и стала краеугольным камнем в христианском вероучении. Ведь и сама форма тайных союзов как своеобразных культовых корпораций была исторической предшественницей мистериальных союзов античного мира (хотя прямую историческую связь между тем и другим проследить трудно), а через них — и первых христианских общин.

Итак, образы многочисленных, преимущественно злых духов, частью контаминирующиеся с образами духов умерших или природных духов, вера в безличную магическую силу, идея смерти и телесного воскресения — таков был вклад тайных союзов в историю развития религиозных представлений.

ГЛАВА 13

КУЛЬТ ВОЖДЕЙ

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА КУЛЬТА

По мере разложения общинно-родового строя нараставшее экономическое неравенство вело к усилению единоличной власти вождей; из родовых старшин, пользовавшихся прежде чисто моральным авторитетом, они постепенно превращались в наследственных деспотов, власть которых поддерживалась прямым насилием; появились и военные предводители, которые властвовали, опираясь на свою вооруженную дружину. Такой процесс можно наблюдать особенно в Океании, у некоторых народов Америки и Африки.

Новая, деспотическая власть вождя-короля, не опирающаяся на традиционное уважение, на моральный авторитет и дедовские обычаи, нуждалась в поддержке, более постоянной и глубокой, чем голое насилие,— в поддержке идеологической. Такую и дала религия, освятившая сверхъестественной санкцией растущую власть вождей.

Культ вождей представляет собой форму религии, очень близкую, генетически и морфологически, к системе тайных союзов. Там, где эти формы существуют вместе, как, например, в той же Меланезии, грань между ними невозможно провести. Меланезия — как раз та область, где отчетливо наблюдаются самые ранние, зачаточные проявления культа вождей.

При господстве тайных союзов у меланезийцев — особенно на Архипелаге Бисмарка и на Банксовых островах — власть вождя отступает перед ними на задний план; она, в сущности, обусловлена положением вождя в тайном союзе. Кодрингтон и Риверс прямо указывают, что на Банксовых островах вождем не может быть человек, не состоящий в союзе сукве или занимающий в нем один из низших рангов [1]. Паркинсон свидетельствует, что на полуострове Газели союз дук-дук или оттеснил или совершенно заменил собой власть вождей [2].

Поэтому многое из того, что говорилось в предыдущей главе о религиозных верованиях, связанных с тайными союзами, в равной мере относится к культу вождей. Власть меланезийского вождя, подкрепленная ли авторитетом союза, где таковой существует, или действующая самостоятельно, где тайные союзы не развились или исчезли, освящается в сознании меланезийцев ореолом сверхъестественных свойств и способностей вождя.

Такое переплетение власти вождей с авторитетом мужских тайных союзов имеет место также в Западной Африке.

Но, вообще говоря, для стадии варварства и разложения общинно-родового строя гораздо более типичным является другое положение,— когда вожди не делят своей власти с какими-либо ассоциациями. В этих более многочисленных случаях все те религиозные представления, о которых говорилось выше и в которых отражается идея социального превосходства и власти, связываются целиком с личностью вождя. Здесь-то мы и можем говорить о настоящем культе вождей.

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ ВОЖДЯ

Сакрализация власти вождя проявляется в трех формах, впрочем, обычно одна с другой связанных: во-первых, в сверхъестественной санкции его авторитета как опирающегося на магическую силу (мана, оренда и т. п.) или на поддержку могущественного духа, во-вторых, в почитании умерших вождей, превращающихся в сильных и опасных духов; в-третьих, наконец, в выполнении вождем ритуальных и культовых функций. Все эти три явления, между которыми иногда трудно провести грань, очень широко распространены, особенно у народов, достигших порога классового строя; они до-

[1] *Codrington R.* The Melanesians. P. 56; *Rivers W.* History of Melanesian Society. V. 1. P. 140.

[2] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. S. 571, 591.

статочно общеизвестны и нет надобности приводить соответствующие примеры.

Многие западные ученые не замечают тесной связи между указанными тремя проявлениями культа вождей и не видят их реальной обусловленности. Для Фрэзера, например, «святость» какого-нибудь негритянского царя и выполнение им жреческих функций есть продукт развития магических представлений о возможности влияния человека на природу, представлений о симпатической связи и о табу как ее отрицательном выражении. Власть такого царя, с его точки зрения, выросла из функций колдуна как результат постепенной специализации его в области магии. Что же касается поклонения духам умерших вождей, то и Фрэзер и другие авторы рассматривают этого рода явления в совершенно иной связи — под рубрикой «культ предков» [1], понимая последний, разумеется, как последствие развития веры в душу.

Подобные чисто идеалистические взгляды, разрывающие по формально логическим соображениям части одного целого и соединяющие вещи весьма разнородные, конечно, не могут нас удовлетворить ни в какой степени. Племенной культ умерших вождей и семейно-родовой культ предков имеют между собой лишь формальное сходство. По происхождению, по социальному значению, по идеологической роли эти две формы религии очень далеки друг от друга. После всего, что говорилось выше по поводу той и другой формы, едва ли это требуется разъяснять. С другой стороны, магическая власть священного царя над природой и налагаемые на него в связи с этим запреты, конечно, имеют связь с примитивными магическими представлениями, сопутствующими хотя бы тотемическим или промысловым обрядам, но выводить на этом основании, как это делает Фрэзер, царскую власть из специализации колдуна — это значит искажать действительную связь явлений. В действительности, как мы могли убедиться из приведенных выше фактов и как это ясно даже a priori, приписывание вождям и царям магических сверхъестественных способностей есть лишь отражение роста их власти, это есть выражение тех чувств безотчетного страха и преклонения,

[1] *Frazer J.* Belief in immortality and the worship of the dead. L., 1913. V. I. P. 23—26; *Спенсер Г.* Основания социологии. С. 304; *Харузин Н.* Этнография. Т. IV. С. 310.

которые порождаются в неразвитом сознании самим фактом возникновения в общине первых социальных противоречий, выделением господствующих групп [1].

Перенесение на вождя представлений о магическом воздействии на природу, представлений, выросших на почве тотемизма и промыслового культа, есть лишь естественный результат сакрализации власти вождя. Если у некоторых народов это вылилось в уродливую систему странных и стеснительных ограничений, налагаемых на вождя или царя как на священную особу,— примеров этого много в той же фрэзеровской «Золотой ветви»,— то это лишь побочный, может быть, неприятный для самих носителей этой власти, но вполне понятный результат крайнего развития этих представлений.

В действительности мы сталкиваемся, как уже говорилось, лишь с разными проявлениями одного и того же круга представлений, имеющих общее происхождение. Поклонение духам умерших вождей, сверхъестественное обоснование власти настоящего вождя, выполнение им религиозно-магических функций, иначе говоря, роль вождя и как объекта, и как субъекта культа — все это не более, как взаимно связанные звенья одной цепи, части одного целого, и это целое — та форма религии, которую мы называем культом вождей. Материальная основа этой формы религии совершенно ясна.

Многочисленные и очень яркие примеры обожествления и культа вождей — царей можно найти прежде всего в Африке и в Полинезии, а также — в более поздней форме — у многих народов южной и юго-восточной Азии. Таких фактов очень много собрано в «Золотой ветви» Фрэзера.

Например, в Лоанго (Западная Африка) народ чтил своего вождя (царя) как бога; титул его был Самби, или Панго, что означает «бог»; но божественность доставля-

[1] В значительной мере правильно выразил эту мысль Гуннар Ландтман, хотя и мимоходом и вразрез со своей в общем идеалистической точкой зрения: «Соединение жреческих и начальнических функций может быть вопросом власти также и в том смысле, что вождь берет на себя должность жреца с целью усилить свое личное могущество (his personal might)». Ландтман тут же приводит и фактические примеры сказанного (*Landtman G.* Origin of priesthood. P. 67). Ландтман, конечно, не считает — и в этом он тоже прав — такое соединение светских и жреческих функций единственным источником позднейшего жречества и полемизирует с подобным взглядом, довольно распространенным в науке. (P. 69—70.)

ла ему самому немало беспокойств. Люди верили, что он может посылать дождь и вообще отвечает за явления природы. Раз в год, в декабре, народ собирался к вождю выпросить дождя для посевов; вождь совершал тогда обряд вызывания дождя, пуская вверх стрелу. При неурожае или при неудаче рыбной ловли племя обвиняло во всем вождя и отрешало его от должности. Точно так же в области Усукума (к югу от озера Виктория) «султану» приписывались две главные способности: вызывать дождь и прогонять саранчу; невыполнение султаном этих важных обязанностей могло лишить его власти.

У некоторых народов был даже обычай умерщвлять вождя при первых признаках его постарения или через определенное число лет, ибо считалось, что одряхлевший вождь уже не может поддерживать магически равновесие сил природы [1].

Но подобные формы сакрализации вождя-царя, от которых он сам больше всего страдал, могли существовать только при сохраняющихся традициях военной демократии. А там, где царская власть укрепилась и приняла деспотическую форму, там не могло быть речи о привлечении царя к ответственности, о его детронизации народом и тем более о его умерщвлении; культ царя принимал там безусловную форму.

Так, цари Бенина, Дагомеи, Ашанти и других деспотических государств Западной Африки были живыми богами; им приписывали сверхъестественные способности. В государстве Ашанти главной общенародной святыней был «золотой трон» — скамья, на которой сидел царь. «Царь Бенина — фетиш и главный предмет почитания в своих владениях»,— сообщает очевидец. Умершим царям воздавали божеские почести, им приносили многочисленные человеческие жертвы. В XVII в., по сведениям Даппера, на поминках по умершему царю Бенина умерщвляли по 400—500 человек, главным образом из осужденных преступников. Такими террористическими способами укреплялась деспотическая власть царя.

Нет надобности здесь приводить хорошо известные аналогичные факты из Полинезии.

---

[1] *Itstam T.* The King of Ganda. Studies in the institutions of sacral Kingship in Africa. Stockholm, 1944. P. 142—147.

КУЛЬТ ВОЖДЕЙ И МАНА

Одно из очень характерных религиозных представлений, которое было если не порождено, то по крайней мере расширено и усилено в связи с культом вождей,— это представление о безличной таинственной силе. Ее принято в науке чаще всего называть меланезийско-полинезийским словом *мана*, и о ней уже говорилось вскользь в предыдущей главе. Мне кажется, что именно на материале меланезийских и полинезийских верований можно всего яснее и убедительнее показать чисто социальные корни веры в безличную магическую силу. И корни эти, частично связанные с тайными союзами (см. гл. 12), более прямо и непосредственно сплетаются именно с культом вождей.

Посмотрим сначала на меланезийские верования, касающиеся маны. Как известно, представление о мане в Меланезии — это идея некой таинственной силы, проявления которой могут быть очень разнообразными. Идея маны служит для меланезийца объяснением всего необычного, сверхъестественного, это синоним всего страшного и опасного, но в то же время и всякой полезной и благодетельной силы, если действие ее превышает понимание человека.

Где следует искать источник происхождения идеи маны?

Как уже говорилось выше (гл. 2), древнейшие корни представления о магической силе кроются в практике вредоносной магии, т. е. по происхождению связаны с межплеменной враждой. В наиболее чистом виде это представление о губительной магической силе мы находим в идее *арункульта* центральных австралийцев. Но в дальнейшем развитии эта идея становится более широкой и переплетается с целым рядом других религиозных представлений, прежде всего с представлениями о духах. По сообщениям Кодрингтона, который является главным и лучшим источником по меланезийской религии, сила маны может быть присуща весьма различным существам и вещам: людям, духам умерших, духам природы, материальным предметам [1].

Вот это обстоятельство больше всего и сбило с толку исследователей, излюбленный метод которых — выводить одни религиозные понятия из других. Происходит ли идея маны из веры в духов, т. е. магическая

---

[1] *Codrington R.* The Melanesians. P. 118, 119, 191 и др.

идея из анимистической? Так считал сам Кодрингтон, а за ним Риверс, Ньювенгейс, Штернберг и др. Или, напротив, эта идея безличной силы предшествует анимизму? Так думают представители разнообразных «преанимистических» теорий — Прейс, Маретт, Карл Бет, Карутц и др. Но дело становится гораздо более ясным, если отказаться от этого идеалистического метода — выведения одних идей из других, а поискать корни данного представления в реальной жизни.

Если с этой точки зрения подойти к сообщениям Кодрингтона, Шпейзера и других авторов, исследовавших верования меланезийцев, то становится совершенно очевидным происхождение идеи маны. Эта идея — своеобразное фантастическое отражение социального превосходства, выделения в обществе известных лиц и групп, занимающих в нем влиятельное положение.

«Всякий заметный успех,— говорит Кодрингтон,— есть доказательство того, что человек имеет *мана;* его влияние зависит от впечатления в народном сознании, что он имеет ее; он делается вождем в силу ее. Отсюда власть (power) человека, политическая или социальная по своему характеру, есть его мана; это слово естественно употребляется в согласии с туземными понятиями о характере всякой власти и влияния как сверхъестественном» [1].

Меланезийский вождь — обладатель таинственной силы мана. Дух его по смерти становится объектом особого страха и поклонения. «Сверхъестественная сила, обитающая в могучем живом человеке, обитает и в его духе, с увеличенной силой и с большей подвижностью»,— говорит Кодрингтон. Вера в духов представляет собой вторую сверхъестественную санкцию власти вождя. «Фактически,— сообщает тот же исследователь,— сила вождей [в Меланезии] до сих пор покоилась на веровании в их сверхъестественную силу (power), проистекающую от духов природы (spirits) или умерших (ghosts), с которыми они имеют общение». По словам туземцев острова Флорида, «происхождение власти вождей, *вунаги,* лежит целиком в веровании, что они имеют общение с могущественными духами, тиндало, и имеют ту ману, посредством которой они способны заставить проявиться силу тиндало» [2].

[1] *Codrington R.* The Melanesians. P. 120.
[2] Ibid. P. 125, 254, 46, 52.

Хотя по представлениям самих меланезийцев сила мана часто исходит от духов, но было бы крайней наивностью с нашей стороны смотреть на дело таким же образом и превращать это меланезийское поверье в научную теорию. В действительности нетрудно убедиться (на это указывалось уже выше, в гл. 5), что образы духов сами получают свое значение и определенность в силу переноса на них тех же порожденных социальным неравенством чувств смутного страха и преклонения, которые нашли свое извращенное отражение в идее маны.

«Душа [умершего] может действовать,— говорит Шпейзер,— и иметь значение, если она содержит много маны... Если душа не имеет маны, то она не имеет значения, не может действовать, и поэтому она для туземцев не существует... Поэтому души незначительных людей, которые таким образом имеют немного маны, оставляются без внимания (werden... nicht beachtet) и поминки для таких едва ли совершаются. Но души могучих мужей, содержащие много маны, тщательно чтутся! В предках чтут не столько душу, сколько ману, над которой стремятся приобрести власть» [1].

«Среди живых людей,— говорит Кодрингтон,— некоторые выделяются своей ловкостью в делах, успехом в жизни, храбростью в бою и влиянием над другими, и такими они являются, таково верование, благодаря сверхъестественной и таинственной силе (powers), имеющейся у них и проистекающей от общения с духами людей, умерших прежде них, которые полны этой же самой силой» [2].

Образы сильных духов, следовательно, становятся как бы аккумуляторами той таинственной силы, которая переносится на них из мира отношений между людьми, и со своей стороны служат уже вторичным источником этой силы, давая сверхъестественную санкцию власти и авторитету определенных сил и групп.

Не менее рельефно представление о мане у полинезийцев (известное под тем же названием). Оно получило у них еще более широкое, почти всеобъемлющее значение. По верованиям полинезийцев, всякая необычная, повышенная сила, в чем бы она ни проявлялась, имеет сверхъестественное происхождение, и это есть мана. Маной обладали храбрые воины, знахари, жрецы,

[1] *Speiser F.* Ethnographische Materialien. S. 343—344.
[2] *Codrington R.* The Melanesians. P. 253—254; *Lehmann Fr.* Mana.

мана была свойственна целым общинам, племенам, мана могла проявляться и в животных, растениях, вещах, если они связаны с какими-нибудь особыми событиями, со священными преданиями, в оружии. Но главными носителями силы маны были, конечно, вожди. Мана вождя — mana ariki — это его власть, авторитет, храбрость, могущество. Наследственность достоинства вождя осмыслялась полинезийцами как наследование маны умершего вождя его сыном или другими родственниками. Это выражалось иногда в чисто вещественной форме: умирающий вождь своим последним дыханием передавал преемнику свою ману, свою власть и силу. Если вождь как-нибудь, хотя бы невольно, унижал свое достоинство, если он, например, проявлял недостаточную храбрость или недопустимую мягкость в сражении, он терял свою ману.

КУЛЬТ ВОЖДЕЙ И АНИМИЗМ

Помимо веры в безличную сверхъестественную силу, на почве культа вождей развились и некоторые анимистические представления. В науке установилась традиция, идущая от Спенсера и Тэйлора, прокладывать прямую линию развития от семейных и родовых почитаемых предков, через предков вождей и королей и через другие промежуточные стадии к образам великих божеств. Этот эвгемеристический взгляд приходится решительно отвергнуть. Мы еще займемся в следующей главе вопросом о генезисе образа племенного бога, а затем и других богов, и я постараюсь показать сложное происхождение этих образов, участие разных мотивов в их формировании.

В числе элементов, слагающих образ племенного или иного божества, в отдельных случаях имеются и представления об обожествленном царе или вожде. Но этот элемент вовсе не является основным. Поклонение умершим вождям само по себе еще не превращает их в богов, тем более — в главного племенного бога. Если есть страна, где культ умерших вождей достиг крайней степени развития, то эта страна, бесспорно, Африка. Но даже и в африканских культах почти не бывает, чтобы образ умершего реального вождя превратился в племенного бога. Наиболее известный пример, который обычно приводят в подтверждение этого,— это зулусский

Ункулункулу. Но, во-первых, Ункулункулу — это *мифический* прародитель племени, культурный герой, а вовсе не реальное историческое лицо. Во-вторых, есть основания полагать (и так считает, например, один из лучших новейших исследователей религии Африки Герман Бауманн), что образ Ункулункулу, вначале бывший культурным героем, позже, и может быть, под влиянием христианских миссионеров, вытеснил более ранний образ мифического творца — Умвелинканги и слился с ним [1].

Шанго — бог грозы у норубов — только по мифу рисуется первым королем, в действительности и его нельзя считать историческим лицом. Наиболее близкую связь образа племенного божества с почитаемыми умершими вождями мы находим, пожалуй, у некоторых восточноафриканских племен — манганджей, яос, акамба, акикуйу: у них племенной бог, он же бог-творец (впрочем, почти не имеющий культа) называется Мулунгу, и это же слово обозначает, по крайней мере у яос, души умерших, в том числе умерших вождей, которым воздается больше всего поклонение.

Другая такая область крайнего развития культа умерших вождей — это Полинезия. Но и в Полинезии умершие вожди и короли, как их ни чтили, никогда не считались настоящими богами.

Все это не значит, что культ умерших вождей не оказал никакого влияния на развитие анимистических представлений. Но его роль была в другом. Почти не повлияв на формирование образа племенного и верховного бога, культ умерших вождей зато содействовал пополнению пантеона фигурами разных второстепенных божеств, dii minores. Больше всего это заметно, конечно, в той же Африке, где умершие короли у многих народов превратились в довольно влиятельных, хотя и второстепенных богов, посылающих дождь и всякие другие милости. На более поздней исторической стадии, в системе развитого политеизма, эти образы почитаемых умерших царей превращаются в фигуры «героев»,— таково, повидимому, происхождение и античного культа героев как второстепенных божеств.

Еще важнее, однако, оказалась роль культа вождей в истории религии в ином отношении. Священные вожди-короли эпохи перехода от доклассового к классовому

[1] *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. B., 1936. S. 25.

обществу сохраняют свою святость, сохраняют ореол божественности и в более позднюю эпоху. Этот ореол во многих случаях даже усиливается. Фараоны Древнего Египта, вавилонские и ассирийские цари считались либо возлюбленными сынами богов, либо равными богам. Персидские Ахемениды были любимцами-избранниками Ахурамазды. Древнеиндийские цари получали свою власть от богов. Китайский император был «сыном неба», а японский — потомок солнечной богини. Сходные титулы имели и другие восточные владыки. Эллинистические цари и римские цезари восстановили ослабевший было культ светских владык. Христианская религия освятила благодатью бога власть и византийских и западноримских императоров, равно как и их преемников в Восточной и Западной Европе. Русские императоры до 1917 г. считались «помазанниками божьими».

ГЛАВА 14

КУЛЬТ ПЛЕМЕННОГО БОГА

ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО КУЛЬТА ПЛЕМЕННОГО БОГА

Те формы религии, которым были посвящены предыдущие главы — шаманизм, нагуализм, тайные союзы, культ вождей,— складывались в основном в рамках племенной организации общества, в эпоху варварства и распада первобытнообщинного строя. Однако эти формы не связаны с самой племенной организацией, не из нее они формируются. Нам предстоит теперь рассмотреть ту форму религии, которая органически вырастает из племенного строя общества, которая вполне адекватна ему, составляя его идеологическое отражение. Это — культ племенного бога или племенной культ в узком смысле этого слова.

В советской исторической науке почти общепризнанно, что племя как форма социальной связи, т. е. племенной строй (с племенными вождями, советами и пр.), а затем и растущие из него союзы племен — все это явления, характерные для эпохи распада архаической формации и перехода к классовому обществу. Поэтому и культ племенного бога закономерно складывается именно на этой переходной стадии общественного развития.

Понятие племенного бога и в этнографической и в исторической литературе употребляется довольно часто. Но чтобы уточнить содержание этого понятия, мы должны отграничить его от близких и сходных на первый взгляд, но отличных по внутреннему характеру и происхождению религиозно-мифологических образов. Вместе с тем мы должны уяснить себе вопрос о генезисе образа племенного бога и о его составных элемен-

тах, определить место образа племенного бога в последующем развитии религии, роль его как компонента в формировании образов богов классовых религий.

Образ племенного бога, а вместе с тем формирование его культа имеет свою длительную историю. Еще задолго до того, как этот культ становится актуальной и преобладающей формой религии, еще до наступления периода варварства начинают зарождаться отдельные элементы, вначале разрозненные и лишенные заметного значения для религии. Культ племенного бога складывается как главная форма религии лишь на грани доклассового и классового обществ,— ниже мы увидим фактические примеры этого культа. Но элементы этого сложного образа прослеживаются еще у народов высшей ступени дикости.

Мы касаемся здесь той категории религиозно-мифологических представлений, которая с некоторого времени стала предметом особого интереса этнографов в связи с теорией «прамонотеизма» патера В. Шмидта. Суть ее состоит в попытке доказать, будто разные мифологические образы небожителей, демиургов и культурных героев, фигурирующие в религиях отсталых народов, суть более или менее искаженные остатки первоначального представления о едином, всемогущем боге-творце библейского типа.

В действительности те религиозно-мифологические образы, о которых в данном случае идет речь, поддаются без особого труда анализу и легко разлагаются на простейшие элементы. Один из этих элементов мы уже видели, когда говорили о верованиях, связанных с тотемизмом: тотем-эпоним фратрии. Другим и гораздо более важным элементом является образ патрона и учредителя племенных инициаций,— этой зародышевой формы племенного культа: генезис этого образа точно так же был уже рассмотрен в одной из предыдущих глав. Вполне понятно, что именно этой фигуре патрона племенных инициаций суждено было составить основное ядро образа племенного бога. Я постараюсь показать в дальнейшем на конкретных примерах, что во многих случаях племенной бог — это прежде всего древний дух-покровитель племенных возрастных инициаций. Но есть и еще существенные элементы в формировании образа племенного бога — до сих пор нами еще не рассмотренные: это, во-первых, мифологический мотив культурного героя-демиурга, который порой выступает самостоятельно, а порой, и чаще, сплетается с иными образами (особенно — с тем же тотемом фратрии) и сам, в свою очередь, то расщепляется на два раздельных образа — братья-близнецы, то выступает как единый персонаж. Во-вторых, генетически с ним связанный образ творца или создателя (его зачастую трудно отграничить от культурного героя, а тем более от демиурга). В-третьих, наконец,— олицетворение небесных или атмосферных явлений. Рассмотрим ближе каждый из этих компонентов, положив в основу и на этот раз наиболее архаический австралийский материал.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КУЛЬТУРНЫХ ГЕРОЯХ У АВСТРАЛИЙЦЕВ

В простейшем виде представление о культурном герое мы находим у самой отсталой группы австралийских племен — у племен области озера Эйр: диери, яуроркa, янтравунта, арабана и др. Здесь это представление почти совершенно не осложнено примесью других мотивов и существует в самой элементарной форме; в то же время — что особенно интересно — здесь не выработалось еще и единства образа; перед нами неопределенное множество фигур культурных героев — *мура-мура,* то фигурирующих как собирательное представление, то дробящихся на отдельные образы со своими собственными именами.

Некоторые миссионеры — Рейтер, Леонхарди — пытались сделать из этих *мура-мура* библейского единого бога-творца, а так как это оказалось совершенно невозможно, то хоть поставить рядом с этим множеством мура-мура еще особого «бога» под именем «Мура». Однако тот же Рейтер вынужден был признать, что по поводу этого выдуманного им самим «бога» у диери нет никаких мифов, что он не играет какой-либо роли ни в их верованиях, ни в обрядах, а Леонхарди в конце концов пришел к неутешительному для себя выводу, что «в настоящее время» у диери нет, по-видимому, веры в единого бога[1]. С другой стороны, некоторые этнографы — как Хорн и Эстон — напрасно называют мура-мура

[1] *Leonhardi M.* Der Mura und die Mura-Mura der Dieri//Anthropos. 1909. IV. S. 1065—1068.

«предками» [1]. Хотя представления о мура-мура действительно близки к представлениям о «тотемических предках» (в том виде, как они известны, например, у группы племен аранда), но в мифах эти мура-мура фигурируют обычно не как предки тотемических групп, а как существа, «доделавшие» людей и введшие в употребление разные обычаи.

Приведу вкратце содержание нескольких наиболее типичных мифов. Один из них (племени яуроркa) рассказывает об одном мура-мура, по имени Паралина, который во время охоты на кенгуру заметил четыре «незаконченные существа», лежавшие на земле. Подойдя к ним, он «разгладил их тела, вытянул их члены, отделил друг от друга пальцы на руках и на ногах, сделал им рты, носы и глаза, проткнул уши и дунул в эти уши, чтобы они могли слышать. Наконец он просверлил тело от рта вниз просунул туда кусок твердой глины с такой силой, что она прошла сквозь тело и образовала ягодицы. Сделавши таким образом из этих существ людей, он стал странствовать, повсюду делая людей» [2].

В другом мифе говорится о происхождении тотемов. Один из мура-мура, по имени Мандра-Манкана, был убит людьми за свои дурные поступки, но был воскрешен вороном. Пойдя по следам убивших его людей, он нашел их занятыми рыбной ловлей. Спрятавшись в воду, мура-мура открыл рот и проглотил и воду, и рыбу, и людей. Но некоторые из них успели убежать, и пока они бежали по разным направлениям, Мандра-Манкана дал каждому тотемическое имя,— вот почему тотемические группы сейчас рассеяны по всей округе [3].

Третий миф говорит о введении обычая обрезания. Двое юношей мура-мура охотились в округе Перигунди, и один из них случайно сам себя обрезал и при этом заметил, что он теперь стал «настоящим мужчиной». Тогда он обрезал своего сотоварища, и оба они проделали эту операцию при помощи каменного ножа над своим отцом. После этого они пустились в путь, всюду уча людей употреблению каменного ножа для обрезания [4].

Подобных несложных мифов известно множество. Как видим, они чрезвычайно примитивны и представляют собой простые и наивные ответы на вопросы о происхождении людей или чаще — отдельных обычаев и элементов культуры.

Герои этих мифов — *мура-мура* — выполняют функции то примитивных демиургов, которые «доделывают» людей, то культурных героев, вводящих те или иные обычаи. Это, конечно, не «творцы». Идея миросотворения совершенно еще чужда неразвитому сознанию туземцев Австралии. Вопрос о происхождении мира в целом еще не возникает на этой стадии развития,— человек довольствуется ответами на вопросы о происхождении отдельных культурных особенностей, отличающих одно племя от другого, или самое большее,— о происхождении особенностей человеческого организма.

Религиозное значение образов мура-мура и мифов о них определяется связью их со священными церемониями тотемизма и инициаций, которые находят в них свое обоснование и освящение. Но этой же связью объясняется то обстоятельство, что образы демиургов и культурных героев сравнительно редко выступают самостоятельно, чаще сливаются с представлениями, с одной стороны, о «тотемических предках» (как у аранда) или о тотемах-эпонимах фратрий (как у части юго-восточных племен), с другой — с представлениями о патроне инициаций (как у варрамунга, отчасти у кайтиш, а далее у тех же племен юго-востока). Это слияние — контаминация — образов сказывается чем дальше, тем сильней; этот процесс представляет собой и здесь, как и вообще в истории религии, наиболее характерную черту развития религиозно-мифологических образов. Именно поэтому на поздних стадиях развития обычно трудно бывает разобраться в генезисе религиозных представлений, и это удается сделать, только если предварительно иметь в виду те отдельные элементы, которые самостоятельно прослеживаются лишь на ранних ступенях развития.

ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ ЯВЛЕНИЙ ПРИРОДЫ У ЦЕНТРАЛЬНОАВСТРАЛИЙСКИХ ПЛЕМЕН

Перечисленные выше мотивы составляют важнейшие из тех черт, из которых формируется образ племенного бога. Есть, однако, и еще мотивы, до сих пор нами не затронутые, но которые тоже, несомненно, играли роль

[1] *Horne G., Aiston G.* Savage life in Central Australia. L., 1924. P. 125.
[2] *Howitt A.* The Native Fribes of South-East Australia. P. 780—781.
[3] Ibid. P. 476.
[4] Ibid. P. 476—477.

в формировании подобного образа, хотя эту роль их нередко переоценивали: один из этих мотивов — олицетворение явлений природы.

И этот элемент, подобно разобранным нами выше, прослеживается на материале австралийской мифологии в его самостоятельном, не смешанном с другими представлениями, виде. Правда, сведения, относящиеся к этому вопросу, несколько сомнительны: даже неясно, имеем ли мы здесь дело с самобытными автралийскими верованиями или с продуктом миссионерского влияния.

Миссионер Штрелов сообщает, что у аранда есть представление о небесном существе Алтьира. Этот Алтьира представляется туземцам как большой сильный человек с красной кожей, длинными волосами, с ногами страуса-эму; он носит украшения, какие носят люди; у него много жен и детей. Альтьира постоянно живет на небе и к земле и к людям не имеет никакого отношения; он их не создал и не заботится о них. Со своей стороны и люди не чтут и не боятся этого небесного человека; туземцы боятся только, чтобы как-нибудь не упало небо, которое держится на деревянных «ногах» [1]. Приблизительно таково же существующее у соседнего племени лоритья представление о Тукура.

В этом представлении о небесном существе можно было бы, пожалуй, заподозрить влияние христианских верований, тем более что Спенсер и Гиллен совершенно не обнаружили у аранда подобных представлений (слово altjira, или alchera, означает, по их сведениям, мифические времена, когда жили «тотемические предки» [2]. Но с другой стороны, христианских черт в образе Алтьира, как мы видим, в сущности, нет; это не творец, даже не демиург и не культурный герой, а пассивное, индифферентное, лишенное моральных черт существо, плохая пожива для теории «прамонотеизма». Если же считать этот образ самобытным, то единственно возможное объяснение его — то, что Алтьира, как и Тукура,— олицетворение неба [3].

Очень важно отметить, что это олицетворение неба,—

[1] *Strehlow G.* Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. B. 1. S. 1—2.

[2] *Spencer B., Gillen Fr.* The Arunta. V. I. P. 304—306.

[3] Базедов подтверждает наличие у аранда веры в «верховное существо» Altjerra, а у лоритья — Tukura (*Basedow H.* The Australian aboriginal. Adelaida, 1925. P. 295—296).

пожалуй, единственное, какое мы знаем в мифологии центральноавстралийских племен,— не играет никакой роли в их религиозных верованиях. Оно не связано ни с какими религиозными обрядами или запретами; этого небесного человека не чтут и не боятся, женщины и дети знают о нем столько же, сколько старики, он не имеет никакого отношения к жизни людей. В таком виде этот мифологический образ стоит совершенно в стороне от религии. Но в дальнейшем ходе развития это олицетворение неба может получить религиозную окраску, особенно если оно контаминируется с религиозными образами иного происхождения [1].

Итак, на материале религиозных верований и мифологии центральноавстралийских племен можно видеть порознь и как бы воочию те составные части, из которых в дальнейшем развитии сформировался образ племенного бога. Эти составные части: тотем-эпоним фратрии; патрон-учредитель инициаций; культурный герой и демиург (но еще не творец: мифологический образ творца встретится нам позже); олицетворение неба. Они играют неодинаковую роль в религиозной жизни туземца Центральной Австралии, но главное для нас здесь то, что корни каждого из этих мифологических образов отчетливо видны.

ОБРАЗЫ НЕБЕСНЫХ СУЩЕСТВ В РЕЛИГИИ АВСТРАЛИЙСКИХ ПЛЕМЕН

Племена юго-восточной Австралии стояли на несколько более высоком уровне исторического развития сравнительно с племенами центральных областей. Производительные силы были здесь более развиты. Сравнительно богатый животный и растительный мир давал возможность людям жить более крупными и сплоченными группами. Бродячий быт местами сочетался с зачатками оседлости: очевидцы рассказывают о некотором

[1] Что касается олицетворения других небесных явлений, они в австралийской мифологии имеют еще более отдаленное отношение к формированию образа бога. Известно немало мифов о солнце, изображаемом неизменно в виде женщины, и о месяце, фигурирующем обычно в мужском обличье; солнце и месяц жили некогда на земле, как люди, либо как полуживотные — тотемы. Но в этих мифах нет ничего религиозного (см. *Van Gennep A.* Mythes et légendes d'Australie. P. 29—49).

подобии настоящих деревень. Отмечались местами — в юго-западной Виктории — даже зачатки возделывания растений. Сообразно этому и общественный строй был более развитым. Племенная организация была более прочной и постоянной. Существовали общеплеменные вожди с довольно сильной властью.

Неудивительно, что и в области религии у юго-восточных племен складывались более развитые формы. И наиболее заметно это как раз на эволюции мифологических образов, которые нас здесь интересуют. В высшей степени характерно, что эти мифологические образы, выступающие в Центральной Австралии порознь и тем вполне наглядно выдающие свое происхождение,— у юго-восточных племен сплетаются, контаминируются между собой и порождают сравнительно сложные мифологические персонажи. Корни их удается определить лишь путем сопоставления с более элементарными образами.

Эти элементарные образы — все те же: патрон-учредитель племенных инициаций; тотем-эпоним фратрии; культурный герой и демиург; олицетворение неба. Сочетаются они по-разному: то одна, то другая черта выдвигается на первое место. Возможно даже, что самую основу сложного мифологического образа составляет в одном случае один, а в другом — другой мотив.

Эти религиозно-мифологические персонажи — Дарамулун, Байаме, Бунджил, Нуралие, Нуррундере, Мунган-Нгауа и другие — уже давно привлекают к себе внимание этнографов и историков религии. Их называют обычно «богами», «высокими богами» (Hochgott), «всеотцами» (All-father). Рассмотрим коротко некоторые из них.

Наиболее ясен и прост образ Бунджила, «божества» некоторых племен Виктории. Как уже говорилось в своем месте (гл. 1), этот Бунджил, и по имени и по происхождению,— древний тотем фратрии. Он продолжает всецело оставаться таковым у племен восточной половины группы племен кулин, но и у других этот элемент в нем виден. Но в этот древний чисто тотемический образ влились и другие, видимо, позднейшие, элементы: Бунджил в мифах рисуется как человек, когда-то живший на земле; его наделяют и чертами культурного героя — он научил людей всем искусствам, ввел разделение на брачные секции и пр. В некоторых мифах Бунджил выступает и как творец, который «сделал все вещи». В его лице мы, таким образом, впервые в Австралии встречаемся с представлением о творце и создателе «всех вещей»; и все же это еще не бог, а скорее, как и некоторые его мифологические собратья,— «великий колдун». Есть и еще какие-то эзотерические, не всем доступные, «знания» о Бунджиле, что свидетельствует о некоей связи его с обрядами инициаций.

Довольно прозрачно представление о «Мунган-Нгауа» (имя означает «наш отец») у племени курнаи, хотя сведения о нем отрывочны. Вопреки стараниям В. Шмидта представить это существо как древнего монотеистического бога-творца, происхождение его едва ли может вызвать сомнение: это — персонаж, явно связанный с возрастными инициациями. Под именем «наш отец» он известен женщинам, которые считают его небожителем; посвященные же, очевидно, знают его собственное имя (нам оно осталось неизвестным) и рассказывают мифы о его жизни на земле. Видимо, это прежде всего патрон инициаций, но также и культурный герой.

Образ Нуралие, выполняющий функции покровителя инициаций у племен западной части Нового Южного Уэльса, заключает в себе также и тотемические элементы; но в нем слились воедино черты тотемов обеих фратрий — клинохвостого орла и ворона.

Более сложен и изменчив образ Дарамулуна, фигурирующий в верованиях ряда племен юго-восточного побережья и бассейна реки Дарлинга. Первоначально Дарамулун, по-видимому, представлял собой образ, вполне аналогичный Туаньирика и Тумана,— образ духа-пожирателя, чей голос слышится из леса во время церемоний инициаций и который убивает и оживляет посвящаемых юношей. Подобно Тумана, Дарамулун изображается, например, у вирадьюри, с одной ногой; кстати, и самое имя его значит «Одноногий». У племен крайнего юго-востока — юин и их соседей — Дарамулун представляет собой единственное мифическое существо, имеющее отношение к инициациям. У племен нгариго и теддора женщины не знают его имени и называют его папанг — отец. Они верят, что он превращает мальчиков в мужчин; сами посвященные узнают впервые имя Дарамулуна только после совершения над ними главного посвятительного обряда — выбивания зубов.

У племен же группы вирадьюри — камиларои единый образ патрона инициаций расщепился на два различных и даже антагонистических образа — Дарамулуна и Бай-

аме: первый из них выполняет экзотерические функции — это дух гуделки, злой дух (камиларои), убивающий мальчиков; Байаме же — образ, служащий средоточием эзотерических верований. Мифологические отношения между обоими персонажами толкуются по-разному. Дарамулун фигурирует то как сын или родственник Байаме, то как посредник между ним и людьми, то как его создание и вместе с тем как антагонист.

Тот же Дарамулун у некоторых племен фигурирует как клинохвостый орел «Мальян» — тотем одной из фратрий, но этот элемент в образе Дарамулуна сохранился слабо.

Что касается Байаме, уже упомянутого выше, то это наиболее сложный и модифицированный образ. Он несомненно творец и культурный герой: ему приписывается и создание мира и введение разных обычаев и порядков. В то же время Байаме — покровитель инициаций, и это, видимо, главная его черта. Связь Байаме с тотемизмом выражена в поверье (у юалайи), что в нем сосредоточены все тотемы, что у каждой части его тела есть отдельный тотем. Как небожитель Байаме, может быть, содержит в себе и элементы олицетворения неба: это, впрочем, можно предположить и для остальных аналогичных персонажей.

Когда все эти различные по происхождению элементы сливаются в один сложный образ, то этот образ мы можем рассматривать как зародышевую форму племенного бога.

Мифологические фигуры юго-восточной Австралии, о которых выше шла речь, еще не могут быть названы в настоящем смысле богами. Но в них уже перемешались и частью слились черты, которые на более поздней стадии будут присущи племенному богу. На примере австралийских верований можно, следовательно, видеть, как образ небесного существа, впоследствии племенного бога, слагается из разнородных элементов задолго до того, как оформится культ его, культ, вырастающий на стадии развитого племенного строя.

НЕБЕСНЫЕ СУЩЕСТВА В РЕЛИГИЯХ ДРУГИХ ОТСТАЛЫХ НАРОДОВ

Если в верованиях народов Австралии нам удается почти воочию видеть процесс формирования идеи племенного бога из отдельных элементов, и эти элементы выступают местами порознь, в несмешанном виде, то и в представлениях некоторых других народов того же и более высокого уровня развития удается проследить эти отдельные элементы, еще не слившиеся в единый сложный образ.

Так, в верованиях семангов полуострова Малакки крупную роль играет олицетворение сил природы, в особенности грозы, в связи, очевидно, с особенностями тропического климата. У семангов есть представление о небесном божестве Кареи. Однако, вопреки патеру Шмидту, считавшему этого Кареи первобытным богом-творцом, он является не более как олицетворением грозы. Его боятся, т. е. боятся грозы — считают, что он убивает молнией того, кто нарушает тот или иной запрет (*лаваид Кареи* — «запрет Кареи», формула табуации), во время грозы приносят ему в виде умилостивительной жертвы собственную кровь, но творцом его не считают, не считают и добрым; напротив, он зол и жесток. Образ творца существует отдельно; это Та-Педн (Та-Пӧнн), который создал землю, деревья, камни — все, кроме человека; о происхождении же человека семанги не задумываются. Кроме этих персонажей, семанги представляют себе еще несколько «небожителей» (*оранг-хидоп* — небесные люди), характер которых остается неясным.

Примерно то же находим мы в верованиях на Андаманских островах. Здесь также известен мифологический образ — Пулуга или Билику, который показался патеру Шмидту подходящим материалом для его прамонотеистических упражнений. Но при всем желании Шмидт не сумел добиться нужного результата; он вынужден признать, что никакого культа этого Пулуги нет, молитв или жертв ему не устраивают, необходимых свойств порядочного «бога» он не имеет [1].

В действительности Пулуга (Билику) — это олицетворение разрушительных сезонных гроз и бурь, приносимых муссонами (по Мэну — юго-западным муссоном, но по более обстоятельным сведениям Радклиффа-Брауна — напротив, северо-восточным, особенно свирепствующим в октябре-ноябре). Билику гневается и наказывает за нарушение ритуальных запретов, насылая бурю.

По одним верованиям Билику — мужское существо,

[1] *Schmidt P. W.* Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Stuttgart. 1910. S. 197—198.

по другим — женское. Он не творец. В качестве творца-демиурга и культурного героя выступает другой образ — Томо — «первый человек», отождествляемый иногда с солнцем. Но на Малых Андаманах сделан шаг в сторону слияния этих отдельных представлений: творцом здесь считают Пулугу, думают, что этот Пулуга создал первого человека Томо, и он же научил его разным искусствам.

Значит, и у семангов, и у андаманцев мы застаем тот же процесс формирования сложного образа племенного божества из различных элементов. В числе этих элементов мы не видим, правда, тех, которые наиболее типичны для Австралии: здесь нет ни духа-покровителя инициаций, ни тотемов фратрий. Возможно, что эти представления здесь забыты в связи с упадком тотемизма и системы инициаций.

Зато, как мы видели выше (гл. 6), представления о небесном божестве у огнеземельцев (Ватауинева, Темаукель) и калифорнийцев (Тайкомол и др.) почти целиком построены из мотивов, связанных с системой инициаций.

Существовало ли представление о племенном божестве у бушменов, остается неясным. Большинство лучших исследователей — Лихтенштейн, Фрич, Хан, Пассарге — это отрицали. Некоторые другие находили у бушменов какое-то смутное представление о высшем существе по имени Цагн, Каге, Цаанг и т. п. По сообщению Блика, Стоу и некоторых других, это существо отождествляется с кузнечиком-богомолом (Mantis religiosa). Интересные сведения об этом Цагне сообщил англичанин Орпен (1873), получивший их от молодого бушмена Цгинга, сына вождя вымершего племени: «Цагн сделал все вещи, и мы молимся ему»; Цгинг добавил, что посвященные знают о нем больше [1]. Из этого сообщения можно заключить, что Цагн — мифологическая фигура, связанная с инициациями юношей и, видимо, близкая к австралийским Байаме, Нуррундере и т. п.; судя по сообщению, что «посвященные знают больше» о Цагне (сам Цгинг был «непосвященным», ибо племя его вымерло), это скорее эзотерический образ; а если это так, то вполне понятна скудость сведений о нем в литературе. Нисколько не удивляет связь Цагна с тотемом-кузнечиком. Несколько менее обычно то, что ему приписывают функции миросоздателя.

[1] *Lang A.* Myth, ritual and religion. L., 1887. V. 2. P. 12—15.

На сообщение Орпена впервые обратил внимание Эндрю Лэнг, который в своем труде «Myth, ritual and religion» (1887) высказал предположение, что Цагн — это «удачливый и идеализированный знахарь» [1]. Но в позднейшей работе (1898) Лэнг отказался от этого предположения, увлекшись своей новой теорией о первобытных «делателях» — великих богах [2]. Патер Вильгельм Шмидт, ухватившись за это, попытался превратить бушменского Цагна в великого первобытного бога-творца [3], на что, конечно, никаких оснований нет [4].

ПЛЕМЕННЫЕ БОГИ В РЕЛИГИИ НАРОДОВ ОКЕАНИИ И АМЕРИКИ

У всех рассмотренных выше исторически отсталых народов уже складывается разными путями и из разных элементов образ племенного божества. Но племенного культа здесь еще нет; есть лишь культ, приуроченный к инициациям (огнеземельцы, калифорнийцы, австралийцы), и отдельные умилостивительные обряды, связанные с олицетворением грозы (семанги).

Культа племенного божества нет и на низшей и средней ступенях варварства. У народов этой стадии развития мы находим то отдельные элементы этого образа, сохранившиеся от более ранней эпохи, то сложившееся представление о верховном существе, однако обычно туманное, бесформенное и в религиозной практике роли почти не играющее.

Условия общественной жизни островитян Меланезии не создавали основы для культа племенного бога; собственно племени как социальной единицы у меланезийцев не было (исключение составляют Новая Каледония и Фиджи), даже в качестве этнической общности племя у них едва ли выступает. Неудивительно, что исследователи не раз отмечали у меланезийцев отсутствие представлений о божестве или божествах,— они знают толь-

[1] *Lang A.* Tyth, ritual and religion L., 1887. V. 2. P. 13

[2] *Lang A.* Making of religion, 3-d ed. London, 1909. S. 193.

[3] *Schmidt P. W.* Stellung der Pygmäenvoker in der Entwicklungsgeschichte der Menscheit. P. 238—240.

[4] Довольно противоречивые сообщения о Цагне и близких к нему мифологических образах приводятся в новейшей работе Элленбергера (*Элленбергер В.* Трагический конец бушменов//ИЛ. 1956. С. 250—277).

ко мелких духов. Из их среды, правда, выделяются местами более крупные мифологические фигуры, но это не боги, а культурные герои, либо герои чисто развлекательных рассказов.

У меланезийцев, например, довольно широко распространен мифологический образ Тагаро. Этот Тагаро по происхождению — тотем одной из двух фратрий (ястреб на Новой Ирландии); на Новых Гебридах, он, сохраняя свою связь с одной или обеими фратриями, становится героем многочисленных мифов и сказок, культурным героем. На Банксовых островах ту же роль играет Кат. Но эти мифологические образы не поднялись у меланезийцев до высоты небесного божества; подобное представление меланезийцам совершенно чуждо.

Только у фиджийцев, достигших, хотя и при сохранении племенной организации, наиболее высокого в Меланезии уровня общественного развития, известен религиозно-мифологический образ Нденгеи—великой змеи, творца мира и людей. Вначале это был, видимо, тотем-змея племени Ракираки, но впоследствии стал главным предметом культа для всего архипелага, кроме островов Лау. Помимо тотемических черт, образ Нденгеи обнаруживает следы связи, хотя и слабые, с посвятительной обрядностью: ему приписывалось введение обычая татуирования девушек.

У полинезийцев, на еще более высоком уровне общественного развития, идея племенного божества не сложилась: видимо, потому, что социальными единицами у полинезийцев были не племена, а сельские общины и территориальные округа. Исключение составляют Новая Зеландия, Маркизские острова и остров Пасхи. И по крайней мере у маори Новой Зеландии как раз племенные боги, видимо, были, хотя сведения о них у нас отрывочны.

Тем более трудна в настоящее время задача выяснить генезис их образов. В целом же в Полинезии вместо племенных богов образовалась сложная система политеизма, в которой сказалась тенденция к олицетворению сил природы. Тот же Тагаро, древний тотем, сохраняется у полинезийцев в виде одного из великих божеств— Тангароа, Тангалоа и пр.— связанного то с морем, то с небом; кое-где этого Тангароа наделяют чертами творца.

В Северной Америке очень трудно установить, какие из мифологических представлений развились на местной

почве и какие отражают влияние христианских идей. Трудно поручиться, в частности, за самобытность образа «великого духа», очень часто фигурирующего в ранних этнографических описаниях индейцев и оттуда перешедшего на страницы беллетристических произведений (Лонгфелло и др.). У группы племен сиу миссионер Дорсей нашел, что подобное истолкование их верований неправильно: слово «вакан» с его производными означает очень смутное и по большей части безличное представление о таинственном и сверхъестественном: у сиу есть несколько «великих ваканда», представляющих собой олицетворения небесных явлений, но нет идеи главного (племенного) бога.

У алгонкинских племен аналогичное представление о «маниту» имеет, как мы знаем, тоже широкое и неопределенное значение; но в мифологии алгонкинов выдвигается на первое место образ Минабожо — культурного героя и демиурга с явно тотемическими чертами («Великий кролик»), в то же время учредителя тайного союза Мидевивин: зародыш племенного бога.

Наиболее сложна ирокезская религиозная мифология. Из среды многочисленных и пестрых, преимущественно стихийных олицетворений выделяются образы великих божеств и прежде всего два брата-близнеца, антагонисты, носители доброго и злого начал. Первый из них — очень сложный образ — Тхаронхиавакон (или Хавенейу) создал человека, полезных животных, плоды и пр. Его имя — «Держатель небес» — указывает на связь его с олицетворением неба; в то же время он мифологически связан с оленем; вообще корни данного образа явно уходят в древний охотничий быт; однако образ Тхаронхиавакона сплелся с образом светлого духа Иоскаха — «хозяина жизни», видимо, земледельческого божества плодородия. Представитель злого начала, Тавискарон («одетый льдом», «льдистый») или Ханегоатеге («злоумышленный»), является олицетворением всего дурного, вредного в природе. Одно из имен этого злого бога — «Волк» — возможно, тоже несет в себе тотемические реминисценции. Можно думать, что в основе названных парных образов лежали представления о двух тотемах фратрий (они у некоторых ирокезских племен были связаны как раз с оленем и волком), и на них, как это нам уже знакомо, наслоились мифологические мотивы демиурга-мироустроителя и культурного героя, а позже — олицетворения земледельческих сил плодородия.

Всего слабее заметно в мифологии североамериканских племен влияние посвятительной обрядности. Образ патрона инициаций здесь почти не сохранился (мы выше видели, что уже у калифорнийских племен он сильно модифицирован) — исключение составляет, быть может, алгонкинский Минабожо. Зато видное место в этой мифологии занимает зооморфный образ культурного героя, вероятно связанного с фратриальным тотемизмом. В восточных областях материка это «Великий заяц» (или кролик), в областях плато и Запада — «Койот», на северо-западном побережье — «Великий ворон». Однако в культе эти мифологические образы почти никакой роли не играют. Господствующие формы религии почти всех североамериканских племен — нагуализм, шаманизм, тайные союзы.

ОБРАЗЫ НЕБЕСНЫХ БОГОВ В РЕЛИГИИ НАРОДОВ СИБИРИ

Верования народов Сибири представляют малоблагодарный материал для исследования интересующего нас здесь вопроса: это потому, что на религиозных представлениях народов Сибири несомненно сказались давние и сложные влияния великих азиатских религий: маздаизма, буддизма, христианства (в несторианской, а позже в православной форме). Поэтому образ великого небесного бога, обычно доброго, но не вмешивающегося в жизнь людей и редко становящегося предметом культа — таков Ульгень у алтайцев, Есь у кетов, Нуми-Торым у обских угров, Нум у ненцев, Айыы-Тойон у якутов и пр.,— хотя и представляет большой интерес сам по себе и генезис каждого из этих образов требует серьезного рассмотрения, но репрезентативное их значение в рамках нашей общей проблемы невелико. Это и не племенные боги, и даже не их исторические предшественники. Они не племенные боги уже по одному тому (хотя бы образы эти выросли даже на чисто местной почве, без посторонних влияний), что сам племенной культ в настоящем смысле слова у народов Сибири не мог исторически сложиться, ибо отсутствовала его социальная база — развитой племенной строй; условия жизни и экономики в Сибири не благоприятствовали в большинстве случаев сплочению племени как компактной социальной группы.

Однако те отдельные религиозно-мифологические элементы, из которых, вообще говоря, слагается образ племенного бога, находят себе аналогии и в верованиях народов Сибири. Так, ненецкий Нум — это явное олицетворение видимого неба; эвенкийский Буга (Бугады) — смутное олицетворение не то тайги, не то всей окружающей природы. В образе алтайского Ульгеня (как и кетского Еся) среди других черт отчетливо видны черты творца (хотя в отношении Ульгеня можно предположить и посторонние влияния).

Но вот где выступает в совершенно чистом виде мифологический образ творца — это в старокамчадальском Кухту. По известному описанию С. П. Крашенинникова, этот Кухту рисуется в мифах камчадалов как создатель земли и всего на ней находящегося. Но он не только не стал для ительменов богом, предметом культа, а стал скорее предметом всеобщих насмешек по той причине, что он, Кухту, устроил-де весьма неудачно поверхность земли и климат Камчатки. «Впрочем, никого глупее не представляют,— писал Крашенинников,— как своего Кухту, чего ради и не воздают ему никакого почтения, ничего у него не просят и ничем так, как его именем, не забавляются, рассказывая про него такие непристойности, о которых и писать гнусно»[1].

Образ Кухту в верованиях ительменов — яркий пример того, что в развитии представлений о боге и в его культе мотив миросоздания играл самую незаметную роль.

ОБРАЗЫ НЕБЕСНЫХ БОГОВ В РЕЛИГИИ НАРОДОВ АФРИКИ

Что касается Африки, то здесь мы почти повсеместно находим представления о небесном божестве. Но у большинства народов Африки это еще далеко не племенной бог, объект культа.

Среди многочисленных имен этого небесного божества наиболее часто встречаются: Ньямбе, Нзамби, Замби, Оньяме, Ньямкупон и др.— у западных банту; Мулунгу, Киумбе, Энгаи, Леза, Катонда, Руханга и др.—

[1] *Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки. М.—Л., 1949. С. 407—408.

у народов Восточной Африки. Из этих мифологических образов одни более просты, другие сложнее — но даже в самых сложных удается выделить их составные элементы.

В литературе можно встретить самые различные мнения о значении и происхождении образов небесных богов Африки; их нередко старались всеми правдами и неправдами свести к одному какому-то элементу: к обожествленному предку, к олицетворению неба, к верховному богу-творцу библейского типа. Пожалуй, наиболее солидное исследование этих образов принадлежит крупному африканисту Герману Бауманну, который тщательно сопоставил все имеющиеся — порой разноречивые — сведения об отдельных образах богов Африки и попытался выделить их составные части. И, хотя классификация последних у Бауманна несколько сбивчива и притом неполна (он выделяет в африканских образах богов элементы манистические, анимистические, преанимистические, хтонические, лунарные, солярные, уранические и атмосферные) [1] и, с другой стороны, этот автор проявляет чрезмерную склонность к диффузионистскому толкованию обнаруживаемых различий в верованиях разных народов,— однако на его исследования можно в значительной мере опираться.

Довольно отчетливо выделяется среди фигур африканской мифологии облик бога-творца. Но это не «бог» в христианском смысле и отнюдь не предмет культа: мифическому творцу, некогда создавшему мир, не воздают никакого почитания. Таков бледный образ Киумбе в мифологии ряда восточноафриканских народов; таков западноафриканский Ньямби. Бауманн производит оба эти имени (об этимологии которых много спорили) от одного общего корня — *умба* — творить, создавать; следовательно, значение обоих имен — «создатель». Но в верованиях и в культе восточноафриканских народов Киумбе совершенно оттеснен на задний план божествами дождя, грозы, а особенно — образами предков. В Западной же и в Центральной Африке фигура Ньямби — небесного существа, в котором черты творца перемешались с чертами олицетворенного небесного свода, вовсе не занимает заметного места в культе, обращенном и здесь преимущественно к духам предков; в мифах же он фигурирует преимущественно как доброе, но бездеятельное существо, а порой как злое либо как комический персонаж.

[1] *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. S. 4—5.

Еще один пример подобного же мифологического персонажа бога-творца, не играющего почти никакой роли в культе,— образ небесного бога Олоруна у йоруба (Олорун — «хозяин неба», от «oni» — владетель, хозяин, «orun» — небо). Сотворив мир, он перестал им интересоваться. Ему не молятся, не приносят жертв; нет ни храмов, ни жрецов этого бога. Есть сведения, однако, что в случае крайней нужды, если другие боги не помогают, туземцы обращаются к Олоруну.

Подобный образ бездеятельного, далекого от мира бога (deus otiosus), не пользующегося никаким культом, известен под разными именами едва ли не всем народам Африки. Это еще не племенной бог. В их религии он занимает очень скромное место или не занимает никакого. Религия африканских народов целиком заполнена культом предков, шаманизмом, тайными союзами и тем почитанием личных покровителей, которое обычно называется фетишизмом.

Собственно же племенной культ у народов Африки, где племенная организация получила значительное развитие, принял в большинстве случаев форму культа племенных вождей, как живых, так и умерших (об этом говорилось в предыдущей главе), а не форму культа племенного бога. Лишь у некоторых народов произошло известное сближение того и другого, контаминация образов духа умершего вождя и племенного бога (например, Ункулункулу у зулусов). У большинства же африканских народов культ племенных вождей (в том числе умерших) оттеснил на задний план почитание племенного бога или не дал ему сложиться. Не объясняется ли это сильным развитием в Африке власти самих вождей, которые почти везде подчинили себе корпорации жрецов и не дали им создать своего «жреческого» культа племенного бога?

Лишь у немногих народов Африки можно обнаружить зачатки настоящего культа племенного бога. Так, сравнительно развит был этот культ у народов группы эве (Невольничий берег). Небесного бога называют там Маву (что, может быть, означает «небесный покров»), но отличают его от видимого физического неба (дзингбе). Его считают творцом мира, но думают, что он совершенно не вмешивается в дела людей.

По словам Эллиса, лучшего исследователя племен эве, небесного бога «скорее игнорируют, чем почитают» (как и Ньянкупона у племен чи) [1].

Впрочем, по другим сведениям, Маву в качестве небожителя управляет дождем, и именно к нему обращаются с молитвой о дожде в случае засухи; есть, по-видимому, и жрецы этого бога. Возможно вообще, что в данном случае на древний мифологический образ олицетворения неба, никак не связанного с религией, впоследствии наслоились элементы земледельческого культа с его обрядами вызывания дождя.

Зародыши культа племенного бога отмечались у народов Золотого берега. Племена этой области были в XIX в. сплочены в два больших союза — южный и северный: на юге самыми сильными племенами были аханта и фанти, на севере — ашанти. И вот, по свидетельству Эллиса, южные племена признавали своим главным покровителем бога Бобовисси, а северные — Тандо. Происхождение этих двух образов, видимо, разное: Бобовисси («Раздуватель туч», «Тучегонитель») считался повелителем грома и молнии, т. е. был олицетворением грозы, приносил дождь; имя Тандо значит, по догадке Эллиса, «Ненавистник», но в то же время это и название местной реки, божеством (олицетворением) которой Тандо, может быть, вначале и был; в то же время он как-то связан с муравьями, что как будто свидетельствует об отдаленных пережитках тотемических представлений.

Но при всем различии первоначального значения обоих образов идеологическая роль их была одна: это были военные предводители своих племенных союзов. Им приносили человеческие жертвы, призывали их на помощь перед походом. Племена, отпавшие от племенного союза ашанти, переставали чтить Тандо и обращались к культу Бобовисси. После военной неудачи ашанти в борьбе против англичан в 1870-х годах поклонение богу Тандо, не сумевшему защитить свой народ, заметно уменьшилось.

[1] *Ellis A.* The Tshi — speaking peoples of the Gold coast of West Africa. P. 29.

КУЛЬТ ПЛЕМЕННОГО БОГА-ВОИТЕЛЯ

Культ племенного бога — и в очень типичном проявлении — отмечался у воинственных скотоводов м а с а и Восточной Африки (обитающих на границе Кении и Танганьики, к востоку от озера Виктория). Масаи чтут бога Энгаи (Нгаи); они молятся ему постоянно, особенно перед военными походами и важными делами. «Более молодые мужчины, воины,— сообщает капитан Меркер, один из лучших исследователей масаи,— молятся (Энгаи) утром, перед отправлением в лес для мясной трапезы, и во время нее, утром и вечером. Кроме того, они молятся во время военных походов утром перед выступлением и вечером после прихода в лагерь». Сама молитва протекает так: воины «садятся на корточки вплотную друг к другу, в то время как предводители... ходят через группу, осыпают каждого стеблями скармливаемой скоту травы и произносят молитву». Текст молитвы примерно такой: «Нгаи, дай нам скот, дай нам много скота, сохрани нам здоровье» [1]. Масаи считают себя избранным народом Энгаи. В прошлом они совершали частые военно-грабительские набеги на соседние племена для захвата у них скота и оправдывали эти набеги тем доводом, что Энгаи дал-де им в собственность все на свете, и они, захватывая скот у соседей, берут таким образом лишь то, что им по праву принадлежит. При угоне скота приносилась благодарственная молитва Энгаи. Меркер сообщает, однако, что женщины тоже молятся Энгаи, и даже чаще, чем мужчины — по два раза в день, в частности при доении коров; они жертвуют при этом богу несколько капель молока, коровьего или из своей правой груди [2].

Вообще в сложном образе Энгаи имеются и натурмифологические черты, связанные, быть может, с промысловым культом плодородия. Ему молятся о дожде, и дождь считается его слезами. Самое имя Энгаи (Нгаи) расшифровывается как *Энг ('Нг)* — префикс женского рода плюс *аи* — дождь.

Надо заметить, что у соседних с масаи земледельческих племен акамба и акикуйу тоже имеется религиозно-мифологический образ Энгаи (другое его имя — Мулунгу); функции его — преимущественно земледель-

[1] *Merker M.* Die Masai. B. 1904. S. 220.

[2] Ibid. S. 199.

ческие; в частности ему молятся о дожде, приносят ему благодарственную жертву при сборе урожая; с ним связаны священные фиговые деревья, у которых и приносятся обычно жертвы и совершаются моления о дожде. Однако у акамба и акикуйу культ Энгаи далеко уступает по своему значению культу предков, который, как и у большинства народов Африки, стоит на первом месте. Предполагают, что самое имя Энгаи заимствовано племенами акамба и акикуйу как раз от масаи, хотя возможно и обратное предположение. Как бы то ни было, но черты бога дождя и плодородия в образе Энгаи скорее всего принадлежат земледельческой религии акикуйу и акамба, тогда как у масаи на первое место выступает роль Энгаи как племенного бога-воителя [1]. Культ его у масаи занимает важнейшее место в их религии, почитание других божеств и духов имеет гораздо меньшее значение.

Уже на примере масаи и некоторых других народов Африки мы видим, какая существенная черта отличает образ настоящего племенного бога и культ его от всех его предшественников. Это — бог-воитель, покровительствующий своему «избранному народу» в его борьбе с соседями. Культ племенного бога — это прежде всего военный культ. Культ племенного бога — это религия народа-завоевателя. Теперь нам понятно, почему на более ранних стадиях развития мы не находим этого культа, почему контаминация разных представлений, приводящая к формированию сложных образов небесного божества, создает только идеологические предпосылки культа племенного бога, но не порождает этого культа.

Интересно отметить, что в числе тех элементарных представлений, из которых, как мы пытались проследить, складывается образ племенного божества, в большинстве случаев нет как раз того представления, с которым так часто связывали генетически этот образ: нет представления о духах предков. Вопреки Спенсеру, Тэйлору и их последователям, вера в духов предков не только не является главным источником и историческим

[1] Впрочем, само слово Ngai имеет у масаи и более широкое значение — это все таинственное и загадочное. Джозеф Томсон сообщает по этому поводу: «Понятие масаев о божестве (ngai) неопределенно. Я был ngai, моя лампа была ngai; все, что казалось им странным и непонятным, имело, по их мнению, какую-то связь с ngai» (*Thomson J.* The Masai. L., 1895. P. 22).

предшественником представления о боге (в частности, о племенном боге), но и вообще не играет роли, даже как второстепенный мотив, в развитии этого представления. Образ племенного бога складывается помимо участия идеи обожествляемого предка даже у тех народов, например народов Африки, у которых культ предков стал господствующей формой религии. Лишь как исключение можно назвать такие мифологические персонажи, как восточноафриканский Мулунгу или зулусский Ункулункулу, расплывчатые черты которых контаминировались с представлениями о предках [1].

Нет, по-видимому, оснований связывать генезис образа племенного бога и с фигурой обожествленного вождя. Если у некоторых народов и устанавливается та или иная мифологическая связь между небесным богом-творцом и обожествленным вождем или царем (см. гл. 13), то эта связь еще не означает, что первый из этих образов развился из второго. Одним словом, всякие эвгемерические истолкования происхождения образа племенного бога, по-видимому, обречены на неудачу.

Настоящий культ племенного бога мы наблюдаем, как уже сказано, у народов-завоевателей, стоящих на высшей ступени варварства, на пороге классового строя. Их племенной бог — это знамя их военно-грабительских и завоевательных походов. Культ этого бога — идеологическое оправдание завоевательских тенденций и в то же время идейный центр объединения покоренных или присоединенных народов вокруг племени-гегемона.

Все же такие отчетливые и убедительные, можно сказать классические примеры культа племенного бога-воителя, какой мы видим у некоторых народов Африки, в историко-этнографической литературе редки, ибо мало известно непосредственных описаний быта и верований племен, стоящих на грани классового общества. Зато очень много можно указать примеров более поздней стадии исторического развития, на которой, в связи с расколом общества на классы, уже сложились государ-

[1] Это отсутствие связи представлений о «верховном существе» с верой в предков и с культом их отметил еще Э. Лэнг (*Lang A.* Making of religion. L., 1909. P. 166). Это чуть не единственная верная мысль во всей концепции Лэнга относительно истории религии, концепции, в целом глубоко ошибочной, не историчной и по существу чисто фидеистической. Фрэзер тоже отрицал связь образа верховного бога у народов Африки с представлениями о предках (*Frazer J.* Worship of nature. V. I. P. 314—315).

ственные объединения, и в них образовался пантеон великих богов: и вот эти боги очень часто выдают свое происхождение как именно племенные боги-покровители; слияние их в единый сонм было как раз результатом достигнутого политического объединения.

Такой процесс хорошо прослеживается на многих древних религиях.

Боги религий древних государств Центральной Америки по большей части выдают свое племенное происхождение. Таков был в Мексике племенной бог ацтеков, кровожадный Уитцилопочтли, во имя которого ацтеки вели свои завоевательные походы и которому приносили в жертву пленников. Но в образе Уитцилопочтли сохранились очень архаические тотемические черты: этот грозный бог-воитель отожествлялся с мирной маленькой птичкой колибри: в то же время в культе Уитцилопочтли имелись и элементы земледельческой обрядности: фигуру бога лепили из теста во время зимнего праздника и съедали.

Второй из великих богов Мексики — Тецкатлипока — был, видимо, племенным патроном тецкуканцев. Еще один великий бог — Кетцалькоатль — «оперенная змея», тотемический бог-покровитель древних толтеков, которых покорили и оттеснили ацтеки: отсюда и миф об уходе Кетцалькоатля куда-то за море. У древних майя — главный бог Итцамна, очевидно, принадлежал племени (и городу) Итцмаль; Кукулкан — городу Майапану.

Давно уже установлено, что боги Египта были первоначально в большинстве «номовыми» божествами-покровителями, а эти «номы» были вначале не чем иным, как племенными группами. Бог Гор почитался в Эдфу, Амон в Фивах, богиня Хатор в Дендере, Анубис в Сиуте, Пта в Мемфисе и пр. Мало того: отчетливо видны при этом и глубоко древние тотемические черты этих божеств, проявившиеся в полуживотном или животном облике их изображений: Гор-сокол, Бастет-кошка, Хатор-корова, Тот-ибис, Анубис-шакал и т. д. Впоследствии, после образования единого государства, между богами постепенно стало устанавливаться и «функциональное» разделение, к ним прибавились и новые боги — олицетворения, никогда не бывшие племенными покровителями (например, Нут — олицетворение неба, Геб — земли и пр.), но основу египетского пантеона составили именно племенные боги.

Сходную эволюцию пережили и боги — сумеро-вавилоно-ассирийского пантеона. Вначале это были местные боги сумерийских, а позже и семитических городов, а города эти, видимо, образовались первоначально как племенные центры: в г. Эриду почитали бога Эа, в Уре — Сина, в Уруке — Ану и Иштар, в Ниппуре — Энлиля, в семитическом Сиппаре — Шамаша, в Вавилоне — Мардука. Образование Вавилонского царства объединило и богов, главное место в сонме их занял вавилонский Мардук. Впоследствии, с возвышением Ассирии и переходом гегемонии в ее руки, возвысился и племенной бог ассирийцев — Ассур (Ашшур).

Много спорили о происхождении древнеиндийских (ведических) богов. Долгое время считалось очевидным, что они представляли собой непосредственное олицетворение великих небесных явлений. Конечно, в гимнах Вед отразилось натурмифологическое представление о богах (Варуна — ночное небо, Сурья — солнце и пр.); однако в них же сохранились и следы более древнего облика этих богов. Это видел даже Макс Мюллер, убежденный последователь «мифологической» школы: он признавал, что каждый из ведических богов был некогда племенным богом (а еще раньше, по его мнению, семейным, но это уже просто его домысел, не основанный ни на каких фактах), но после объединения племен и их боги составили единый пантеон; так же было, по предположению М. Мюллера, у греков, италиков, германцев [1]. Лучше всего показал такую эволюцию образов ведических богов Генрих Кунов, хотя он и держался в свою очередь односторонней теории происхождения богов из духов предков. Кунов выдвинул предположение, что ведические боги были вначале племенными богами арийцев, ведших борьбу с туземцами-дравидами, а также и между собой. Он хорошо доказал это на примере эволюции образа бога Индры: последний был вначале богом-предводителем арийского племени тритсу, которое возглавило союз племен для борьбы с другими враждебными племенами; позже и другие племена постепенно стали почитателями Индры [2]. В какой-то мере сходной была, видимо, и эволюция некоторых других ведических богов.

---

[1] *Müller M.* Lectures on the origin and growth of religion. 1901. P. 292—293.

[2] *Кунов Г.* Возникновение религии и веры в бога. С. 158—167; *Барт А.* Религии Индии. М., 1897. С. 16.

Отзвуком древней межплеменной борьбы среди арийцев осталось представление о враждебности двух групп богов — *асуров* и *дэвов*, из которых последние у индоарийских племен постепенно оттеснили первых на задний план, а впоследствии — само слово *асурии* стало обозначать злых духов. У иранских племен получилось как раз наоборот: дэвы стали злыми духами, а агуры — добрыми божествами.

Древние племенные божества прослеживаются и в основе китайского пантеона, хотя формирование его было очень сложным процессом. По новейшим исследованиям китайских ученых (Ян Юн-го), в эпоху Инь (Шан) главным предметом почитания была мифическая птица *Сюань-няо* — тотем племени иньцев, возглавивших древнейшее объединение племен; следы культа Сюань-няо сохранились в позднейшем «Шицзине»[1]. Очень правдоподобно, что и в древнем японском пантеоне выделявшиеся из безыменной массы духов *ками* великие боги были по своему происхождению племенными покровителями. Солнечная богиня Аматерасу, божественная прародительница императорской династии, была, видимо, вначале покровительницей племени Ямато, а ее мифический антагонист, бог бури Сусаново — божеством племени Кюшу. Миф о борьбе между ними — часть космогонического цикла — был отражением упорной борьбы этих племен или племенных объединений за преобладание.

ПЛЕМЕННЫЕ БОГИ В РЕЛИГИЯХ НАРОДОВ ДРЕВНЕЙ ЕВРОПЫ

Хотя в происхождении сложного пантеона греческих (олимпийских и других) богов разобраться сугубо трудно, но и в нем можно, наряду с образами разного происхождения, обнаружить образы местных покровителей, вначале, вероятно, племенных. Такова микенская богиня-покровительница Гера (с тотемическими чертами коровы), эпидаврский Асклепий, быть может аркадская Артемида, сохранившая тотемические черты медведицы.

[1] *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии//ИЛ, 1957. С. 22—23.

Из огромного количества древнеримских богов (римляне олицетворяли и обожествляли чуть ли не каждое отдельное человеческое действие и каждое явление природы) выделяются несколько глубоко древних образов, вероятно, племенных богов: Марс был вначале, видимо, богом сабинян (племени марсиев), Квирин — покровителем первоначальной римской общины, Диана — местная богиня Ариции.

Из древнекельтских богов едва ли не большинство, а может быть, вначале и все, были племенными покровителями. Е. М. Штаерман приводит для Галлии — по данным древнекельтского словаря Хольдера — длинный перечень этих племенных божеств: Аллоброкс — бог племени аллоброгов, Арвернорикс — арвернов, Арамо — арамиков, Бриксантос — бриксантов, Дексива — богиня дексиватов, Нервины — боги нервиев, Вокontия — богиня воконтиев и мн. др. Любопытно, что кельтские племенные боги носили все поголовно эпонимические имена: имя бога и название покровительствуемого им племени совпадали. В Британии известно меньше имен богов. В Испании, напротив, гораздо больше, притом чисто местных (в надписях большинство имен встречается только по одному разу); по предположению Е. М. Штаерман, это преимущественно боги родо-племенных и территориальных общин[1].

То же, видимо, можно сказать и о древнегерманских божествах: богиня Танфана была, кажется, покровительницей племени марсов и близких им племен, богиня Бадугенна — фризов, богиня Нертус — союза семи племен Ютландского полуострова, боги-близнецы Алки — покровители наганарвалов. Отмечается, что в Нижней Германии преобладали женские племенные божества — богини-матери.

ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИЙ БОГ ЯХВЕ И ЕГО ЭВОЛЮЦИЯ

Наиболее показательное развитие и завершение свое получил образ племенного бога в лице еврейского Яхве, в свою очередь составившего впоследствии основу образа христианского бога-отца, а также и му-

[1] *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. С. 162—163, 168—170, 172—173; *Anwyl E.* Celtic religion in pre-christian times. L., 1906. P. 37, 43; *Bonwick J.* Irish druids and old Irish religion. L., 1894. P. 128.

сульманского Аллаха. Библеистика хорошо выяснила, что Яхве, прежде чем стать единым богом-вседержителем и творцом (это произошло в «послепленную» эпоху, в VI—V вв. до н. э.), был национальным богом израильтян (евреев), чтившимся ими, правда, наряду с другими богами. В эпоху завоевания кочевыми израильскими племенами Палестины (XIV—V вв. до н. э.). Яхве был их воинственным покровителем, под главенством которого и по его прямому повелению они захватывали один за другим укрепленные города Палестины, совершая при этом, во славу своего бога, страшные жестокости.

Но еще раньше, чем стать общенациональным, общееврейским богом, Яхве был, видимо, божком одного из израильских племен. Какого именно? Обычно считается, что богом племени Иуды (иудеев). Это, однако, сомнительно, ибо иудеи, по Библии, не участвовали в культе Яхве — этот культ был целиком монополизирован другим племенем, левитами (потомками легендарного Левия). К этому племени принадлежал мифический законодатель евреев Моисей, введший культ Яхве, и брат его Аарон, родоначальник жреческой династии. Вернее всего, что Яхве и был племенным богом левитов[1].

Первоначальные же корни образа Яхве определяются лишь предположительно. Есть мнение, что в нем содержатся тотемические черты — не то тотема быка, не то льва. Доказать это трудно, но и оспаривать нет оснований. Надежнее прощупываются в библейском Яхве элементы олицетворения природы: это либо дух пустыни, либо бог-громовик. Но наиболее отчетливо видны в образе Яхвы хорошо знакомые нам черты патрона племенных инициаций. Ведь первое и главное, что он требует от своих почитателей — это обрезание, т. е. чисто посвятительный обряд. Некоторые исследователи полагают, что требование выкупа первенцев — одно из строгих ритуальных предписаний иудаизма — указывает на существовавший будто бы некогда обычай приносить в жертву перворожденных мальчиков; но это совершенно неправдоподобно, ибо такого обычая ни у одного народа существовать не могло; гораздо вернее, что «выкуп первенцев» означает их ритуальное «умерщвление» и «воскрешение» духом-покровителем инициаций: ведь это в точности напоминает верования некоторых, например папуасских, племен, где дух-убийца именно за выкуп возвращает к жизни посвящаемых.

Во всяком случае, черты бога-миросоздателя Яхве приобрел гораздо позже, видимо, в послепленную эпоху, под вавилонским или иранским влиянием: до этого образ Яхве едва ли имел какое-либо отношение к космогоническим представлениям.

* * *

Культ племенных божеств, складывающийся на грани доклассового и классового общественного строя, принимает формы регламентированной, строго ритуализованной религии. Здесь имеется оформившееся жречество, с которым, правда, местами конкурируют вожди, выполняющие самостоятельно культовые функции. Здесь имеются определенные святилища и храмы, в которых ставятся изображения бога, совершаются установленные моления, приносятся жертвы. В культе племенного бога мы видим, таким образом, первую форму тех развитых ритуализированных культов, с установленной жреческой организацией, которые характеризуют вообще религии классового общества.

В то же время сам образ племенного бога есть один из первых исторических образов богов в настоящем смысле этого слова. Будучи продуктом переплетения различных мифологических представлений, восходящих к эпохе дикости и варварства, племенной бог в то же время может считаться одним из главных слагающих в дальнейшем развитии пантеона богов классового общества. Путь от него идет через дальнейшее слияние, через различные модификации, с одной стороны, к образам развитого политеизма, с другой — к единому богу-творцу монотеизма.

---

[1] Крупнейший из библеистов Ю. Вельхаузен обратил внимание на эту связь легендарного Левия с позднейшей жреческой кастой левитов и с культом Яхве; но он уклонился от прямого решения этого, по его словам, «загадочного» вопроса (*Вельхаузен Ю.* Введение в историю Израиля. Спб., 1909. С. 103, 121—125). Есть также предположение, что Яхве был вначале вообще не израильским, а мадианитским племенным богом, и в пользу этого предположения можно привести веские факты, но это не имеет прямого отношения к вопросу, нас здесь интересующему.

ГЛАВА 15

АГРАРНЫЕ КУЛЬТЫ

ДРЕВНЕЙШИЕ ИСТОКИ АГРАРНЫХ ОБРЯДОВ

Эпоха разложения общинно-родового строя и перехода к раннеклассовому обществу ознаменована в истории человечества развитием некоторых характерных форм общественной жизни. Сюда относятся: 1) патриархальный род; 2) расцвет племенного строя и племенных союзов; 3) сельская община. Эти три формы между собою связаны довольно сложными и разнообразными отношениями, но у большинства народов развитие их шло, видимо, параллельно. Каждая из этих форм общественной жизни порождала адекватную ей форму религии: патриархально-родовой строй — культ родовых и семейных предков; племенной строй — культ племенного бога; сельская община — аграрные (сельскохозяйственные) культы. Первые две из этих форм были уже рассмотрены выше (главы 9 и 14). Третья рассматривается в настоящей главе.

Классики марксизма, как известно, видели в сельской общине исторически переходное звено между «первичной» (архаической) и «вторичной» (классовой) общественными формациями. Отсюда своеобразная двойственность в экономической структуре сельской общины — сочетание в ней коллективной (общинной) и частной собственности. В своем первоначальном, неразрушенном виде сельская община — у разных народов от германцев и восточных славян до народов Индии и Индонезии, обнаруживает черты ярко выраженного коллективизма. Этот коллективизм порожден производственной основой общины — земледельческим (или земледельческо-скотоводческим) хозяйством с его рутинной

техникой, т. е. он вытекает из застойности производительных сил. Отсюда та «ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе» [1], о которой говорит Маркс.

«Эта действительная ограниченность, — указывает далее Маркс, — отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях» [2]. Мне кажется, что здесь можно сказать и более определенно: она отражается в форме аграрных (сельскохозяйственных) культов, характерных для сельской общины.

Хотя сельская община в ее развитом виде исторически приурочивается к рубежу между доклассовым и классовым обществом, но корни ее, как корни земледельческого хозяйства, уходят в гораздо более далекую древность. Зародышевые формы сельской общины мы находим уже у народов с примитивным земледельческим хозяйством: у папуасов и меланезийцев, у индейских племен Южной Америки и др. Поэтому и зачатки аграрных культов мы имеем основания искать в этой более отдаленной исторической эпохе — у примитивных земледельцев. Там мы их и находим.

Корни древнейших аграрных обрядов очень близки, иногда почти тождественны с корнями охотничье-рыболовческих обрядов, рассмотренных выше (в гл. 7). Однако в дальнейшем развитии они связываются с иными формами материального производства, с иными общественными отношениями.

Если собственно промысловые (охотничьи) обряды, как мы видели, первоначально входили в комплекс тотемических ритуалов и верований и лишь постепенно и позже обособились от собственно тотемизма, то земледельческое хозяйство возникло ведь в гораздо более позднюю эпоху, когда тотемизм находился уже в упадке; поэтому выросшие на почве земледелия религиозно-магические представления обнаруживают с самого же начала гораздо более слабую связь с тотемизмом или совсем ее не обнаруживают.

Еле заметные следы связи примитивных земледельческих обрядов и поверий с тотемизмом отмечены, по-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 89.
[2] Там же. С. 90.

жалуй, лишь у западнопапуасских племен (Западный Ириан), где земледелие находится в самом зародышевом состоянии, а тотемические представления, в связи с сохранением полукочевого охотничье-рыболовческого уклада, еще сильны. По сообщениям Пауля Вирца и Ганца Неверманна, тотемические мифы племени маринд-аним включают в себя мотивы происхождения банана, кокосовой, саговой, арековой пальмы, сахарного тростника. Сложные обряды «тайных культов» Майо и других (см. гл. 6) совершаются, между прочим, и для целей обеспечить урожай этих плодовых деревьев [1].

Но самостоятельные корни примитивных аграрных обрядов видны сами собой. Эти корни заключаются в таком же — если не большем — бессилии первобытного земледельца перед природой, как и бессилие первобытного охотника. Посаженные растения далеко не всегда приносят достаточный урожай, и это зависит от условий, неподвластных земледельцу: отсюда и его попытки как-то помочь растительным процессам; отсюда и магические обряды.

Интересно, что, по наблюдениям Бронислава Малиновского, среди жителей Тробриандовых островов магические обряды применяются в земледельческом хозяйстве не во всех случаях, а лишь при возделывании тех растений, урожайность которых сильно колеблется: ямса, таро. Напротив, культура плодовых деревьев, дающих сравнительно устойчивые урожаи — кокосовой пальмы, манго, банана, хлебного дерева,— не требует совершения магических обрядов [2].

Тот же Малиновский подробно описал и самые обряды, применяемые в земледелии. Они — по большей части контактного и имитативного типа с непременным включением заклинаний [3].

Аналогичные обряды практикуются в земледельческом хозяйстве и на других островах Меланезии. Чаще всего они сохраняют самый элементарный вид: камни, имеющие форму клубней ямса или таро, предварительно заговоренные и будто бы зараженные поэтому магической силой «мана», зарываются на участках, засаженных этими растениями, чтобы клубни ямса или таро выросли большими и крепкими.

Впрочем, как ни проста магическая идея подражания, сказывающаяся в подобных обрядах, ее (и сами эти обряды) едва ли можно вывести непосредственно из практики. Вернее предположить, что здесь повлияли по аналогии приемы имитативной магии, вырабатывавшиеся в охотничьем хозяйстве (см. выше).

Более сложный и развитой вид получают земледельческие магические обряды в тех случаях, когда идея плодородия земли связывается с представлением о плодородии самого человека, о его воспроизводящей способности. Здесь аграрные обряды перекликаются с эротическими, и иногда те и другие даже трудно разграничить. Но на ранних ступенях развития разграничение сравнительно легко: даже при наличии ярко выраженного эротического элемента ц е л ь обряда обычно не вызывает сомнений: дело идет об обеспечении урожая.

Наглядным примером таких по видимости эротических, а по сути чисто аграрных обрядов могут служить описанные Гуннаром Ландтманом обычаи у папуасского племени киваи: подобными обрядами сопровождается как посадка различных растений, так и их уборка [1]. Вот один из примеров: при посадке банана земледелец со своей женой отправляется на избранный участок; там жена его ложится, сняв всякую одежду, на то место, где надо сажать; она лежит на спине с поднятыми коленями, а ее муж берет черенок банана для посадки и несколько раз проводит им по ее коленям, прикасаясь к ее половым органам, и между своими ногами. Производительная сила женщины должна перейти на отросток банана [2].

Аналогичные магические приемы, с помощью которых люди стараются направить силу женского плодородия на свои огороды, сады и поля, известны у многих земледель-

---

[1] *Wirz P.* Dämonen und Wilde in Neuguinea. Stuttgart, 1928. S. 246 и др.

[2] *Malinowski B.* Myth in primitive psychology. L., 1926. P. 108—109.

[3] *Malinowski B.* Coral gardens and their magic. L., 1935. V I P. 62—64, 93—102, 107—108.

[1] *Landtman G.* Kiwai Papuans of British New Gunca. L., 1927. P. 70—71, 76—80, 85—86, 90, 94, 98.

[2] Ibid. P. 90. Интересно, что у тех же киваи эротические обряды усиления плодородия применяются даже и в охотничьем хозяйстве, где, казалось бы, им не место: магическая сила женщины должна, опять через прикосновение к ее половым органам, перейти на гарпун, которым ее муж будет промышлять дюгоней и черепах (Ibid. P. 128—130).

ческих народов в Америке, Африке и других частях света.

Есть все основания считать, что именно здесь и лежат основные корни так называемых фаллических обрядов и культов, широко распространенных во многих древних и в некоторых современных религиях (Индия, Африка). Хотя непосредственные объекты этих обрядов так или иначе связаны с человеческими воспроизводительными органами, и потому, казалось бы, фаллические обряды должны быть отнесены к категории эротических культов, но внимательное изучение фактов показывает, что главное назначение фаллических обрядов в большинстве случаев лежит в иной сфере — в сфере хозяйства, а точнее — земледелия.

Например, Роберт Бриффолт собрал довольно много примеров (из разных времен и народов) ритуальных оргиастических обрядов, эротических плясок, процессий, фаллических церемоний, но почти все они имеют целью обеспечить плодородие земли. Той же цели служит обнажение при совершении обрядов. Сами участники обрядов иногда наивно объясняют это так: «богу приятно видеть, как обнаженные женщины танцуют перед ним, приятно слышать непристойные песни, и за это бог посылает дождь и хороший урожай» (кочи в Бенгалии, по Круку). Преподобный Метц слышал по такому же случаю от бадого (Нильгирри-Хиллс), что «богу приятны» такие танцы [1].

Очень обстоятельно изучены подобные магические действия в античных культах, где ритуальное обнажение (женщин и мужчин), ритуальное «сквернословие» («эсхрология»), а иногда и ритуальное совершение полового акта обычно преследовало цель обеспечить плодородие полей и урожай.

АГРАРНЫЙ КУЛЬТ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Местами эти обряды, не теряя своего магического характера, превращались из эротических в изуверско жестокие: женская и мужская сила плодородия переносилась на поля через умерщвление женщины или мужчины.

Так, по одному старому сообщению, у одного из западноафриканских племен был обычай ежегодно, в марте, умерщвлять мужчину и женщину: их убивали ударами мотыг и заступов и тела их зарывали на только что вскопанном поле. У племени вамеги (Усагара, Восточная Африка) был обычай ежегодно в сентябре — октябре, т. е. во время уборки урожая и нового посева, убивать девушку; правда, тут нет прямого указания на связь этого жертвоприношения с земледелием.

У североамериканского племени пауни еще в первой половине XIX в. соблюдался обычай приносить в жертву пленных (мужчин и женщин) и кусками тела жертвы натирать земледельческие орудия; индейцы верили, что без этого посевы их не дадут урожая. Очевидцы описывают, в частности, случай принесения индейцами пауни в жертву пленной сиусской девушки, которую предварительно в течение полугода специально откармливали; тело умерщвленной жертвы было разрублено на куски, и куски эти отнесены в корзинах на поля, где кровью окропили только что сделанный посев.

У некоторых других народов — у древних жителей Гуаякиля (Эквадор), у бечуанов, у багобо острова Минданао, у ваи и шанов Индокитая, у гондов и кхондов Индии существовали обычаи принесения в жертву человека в целях обеспечить урожай.

АНИМИСТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ — ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ РАСТЕНИЙ, ЗЕМЛИ, ПЛОДОРОДИЯ

Итак, истоки аграрных культов кроются, видимо, в примитивных чисто магических обрядах плодородия, какие описаны хотя бы у папуасов и меланезийцев. В них порой присутствует сексуально-эротический элемент, как бы повышающий действие оплодотворительной силы обряда; но здесь еще не заметно элемента олицетворения. У других народов можно, однако, обнаружить и зарождение олицетворенных образов: анимистические представления о духах, а позже — божествах-покровителях плодородия полей, садов. Многочисленные факты этого рода собраны в том же огромном труде

[1] *Briffault B.* The Mothers. L., 1927. V. 3. P. 196—209. См. также: *Dulaure J. A.* Les divinités génératrices chez les anciens et les modernes. P., 1905.

Фрэзера. Там приведены, между прочим, примеры, на которых можно видеть как бы переход от чисто магических обрядов плодородия к представлениям об олицетворенных силах-духах плодородия и растительности.

Таковы некоторые обряды и поверья народов Индонезии и Индокитая, связанные с «душой риса» или «матерью риса». Совершая магические по существу обряды плодородия при посадке риса, сопровождая установленными обрядами уборку риса, земледельцы этих стран обращаются с зерном и колосьями риса, как с живым существом. Например, минангкабау отбирают перед посевом риса лучшие зерна, сажают их с почетом на лучший участок,— эти зерна и будут «матерью риса», к которой обращаются с особой молитвой-заклинанием. При сборе риса опять-таки отбирают заранее отделенные лучшие колосья, их срезают особо, оказывают им почет: это опять та же «мать риса».

У индейцев Северной Америки кукуруза и другие культурные растения обычно олицетворялись в виде «маисовой матери», «нашей жизни», «трех сестер» и др.

Олицетворенные образы духов хлебного поля хорошо известны и в народных поверьях и земледельческих обычаях европейских крестьян. Они прекрасно изучены Вильгельмом Мангардтом в его классических работах: «Roggenwolf und Roggenhund» (1865), «Die Korndämonen» (1868), «Wald-und Feldkulte» (1874—1877). В них он проследил разнообразные формы олицетворения хлеба — «Korndämonen» — зоо- и антропоморфные: ржаная собака, ржаной волк, хлебная девушка, ржаной человек, пшеничный человек, хлебная мать, и т. д. и т. п.

Этим «демонам плодородия» приписывал большое значение В. Вундт. Он подразделял их на «внутренних демонов плодородия» (в почве, в самом растении, в плоде) и «внешних демонов плодородия» (духи воздуха, дождя, погоды, солнца и других сил природы, влияющих на урожай) [1]. Им уделил большое внимание Фрэзер в своей не раз мною упоминавшейся «Золотой ветви». Он вполне правильно связал с этими олицетворениями духа растительности древний широко распространенный миф об умирающем и воскресающем

[1] См.: *Вундт В.* Миф и религия. С. 357—367.

боге. Вполне правдоподобно предположение Фрэзера [1], что в основе древневосточных культов этих страждущих и воскресающих богов — Осириса, Таммуза, Адониса, фракийско-греческого Диониса и других — лежал архаический ритуал умерщвления человеческой жертвы с целью передать производительную силу человека полям и садам, и что названные боги, как и их мифологические собратья у современных отсталых народов, суть лишь различные олицетворения земледельческих процессов и самих хлебных растений. Этот элемент влился и в образ Иисуса Христа — образ сложный, но несомненно в значительной мере скопированный с древневосточных богов плодородия.

Вся эта чрезвычайно важная область верований и обрядов хорошо изучена в этнографической и исторической литературе. Нас здесь интересует пока только одна сторона вопроса: древнейшие истоки этих олицетворений растительности, те истоки, которые уходят в эпоху доклассового общества и коренятся в первобытных земледельческих и вообще промысловых обрядах.

Конечно, нельзя забывать, что не только образ Иисуса Христа, но и сравнительно более простые образы упомянутых выше восточных и античных богов — Осирис, Адонис, Дионис и другие все же весьма сложны по своему происхождению, и что в них элемент олицетворения растительности, так сказать «земледельческий» элемент, составляет лишь какую-то часть: в одних случаях большую, в других менее значительную. Конкретный анализ каждого отдельного персонажа из политеистических пантеонов должен обнаружить его составные элементы и определить их удельный вес.

В христианстве, если рассматривать эту религию в целом, «земледельческий» компонент занимает сравнительно скромное место: ведь религия эта ориентирована в основном на потусторонний мир, на снискание посмертного «спасения души». Но быт и верования народа внесли сюда существенную поправку; и для европейского крестьянина подчас важнее из церковных обрядов не те, которые имеют отношение к загробному блаженству, а те, которые, по его верованию, помогут вырастить хороший урожай: благословение семян в церкви, молебен о дожде, крестный ход против засухи или градобития и пр.

[1] См.: *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. Гл. XXIX—XLIII.

В числе христиански святых особенно почитаются, наряду с другими, те, которые покровительствуют полям, скоту: таковы св. Власий, покровитель скота (видимо, у славян заместивший древнего «скотьего бога» Велеса); св. Юрий, или Егорий (от греческого имени Георгий, что дословно значит «земледелец»), покровительствующий и скоту и урожаю; богородица — «спорительница хлебов» и многие другие. Почитаются и те, гнев которых может, как верят, нанести ущерб крестьянским полям,— особенно Илья-пророк, повелитель грома и града (поговорки: «Илья грозы держит, Илья хлебом наделяет»; «Пророк Илья лето кончает, жито зажинает»); Илья в этом качестве заместил древнеславянского Перуна. Конечно, не случайно то, что дни праздников этих и многих других святых совпадают с важнейшими датами сельскохозяйственного года: началом полевых работ, первым весенним выгоном скота, началом и концом уборки урожая и пр.

ОБЩИННЫЕ АГРАРНЫЕ КУЛЬТЫ

Хотя земледельческая магия, как уже говорилось, зарождается едва ли не вместе с началом земледелия в его самой ранней ручной («мотыжной») форме, и притом довольно рано возникают и образы духов-покровителей земледелия, но о возникновении особой формы «земледельческой религии» мы можем говорить только тогда, когда оформляется ее социальный носитель — сельская община, тот особый тип переходного общественного образования, который является, как указывал Маркс, двойственным по своей природе, совмещая в себе черты и архаической и классовой общественных формаций.

Как отражение замкнутости, внутренней солидарности сельской общины и земледельческого, натурального и консервативного по всему своему укладу хозяйства и складывается та особая форма религии, которую мы называем земледельческой религией сельской общины. По своему идейному содержанию это обычно культ божеств, так или иначе связанных с земледелием: культ покровителей плодородия, божеств грозы и дождя, земли и духов растительности, почитание священных мест и т. п. Обрядность религии сельской общины бывает связана с сезонными земледельческими работами, со стремлением обеспечить урожай, с магией погоды. По своей форме эта религия замыкается в рамки местных общин, руководителями ее обычно выступают деревенские старшины или общинные жрецы. По своему классовому смыслу эта религия служит — в особенности на поздних стадиях общественного развития — орудием идеологической самообороны общины в ее борьбе против господствующих классов.

Эту форму религии мы находим в древнеиндийских земледельческих общинах: именно их приводил в пример Маркс, когда говорил об условиях зарождения древних «естественных» религий и когда характеризовал уклад жизни этих первобытных мелких индийских общин, которые имеют каждая своего «брамина» — служителя религиозного культа — и своего «календарного брамина» — астролога, определяющего сроки сельскохозяйственных работ [1]. По-видимому, эта форма религии существовала и в древнем Египте, с его земледельческим культом Осириса, и в Вавилонии, с таким же культом Таммуза.

Древнегреческие культы земледельческих божеств привлекали к себе внимание многих исследователей. Одна из самых обстоятельных работ на эту тему принадлежит Б. Л. Богаевскому [2]; в ней очень подробно рассмотрены мифологические образы женских и мужских божеств, покровителей земледелия и плодородия (Ге, Деметра, Кора, Баубо; Триптолем, Кекропс, Эрехтей и др.). К сожалению, и этот автор, как и другие, очень мало внимания уделил самой организации культа, видимо, находившегося вначале в руках сельских общин [3]. В классический период культы земледельческих божеств были в значительной мере сделаны официальными городскими культами; но, вероятно, наряду с этим сохранились и народные общинные обряды в честь этих богов и богинь.

У кельтских племен в период их соприкосновения с античным миром шел процесс дифференциации религии — отражение зарождавшегося классового расслое-

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 369—370.

[2] См.: *Богаевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1916.

[3] Богаевский предпочитает говорить несколько отвлеченно о «греческом земледельце» как об исполнителе описываемых культов и создателе религиозных представлений, тогда как в действительности большинство обрядов, несомненно, совершалось коллективно.

ния: из прежних культов племенных богов выделялись, с одной стороны, аристократические и жреческие культы — зародыши государственных религий, с другой — чисто народные общинные культы. Этот процесс очень хорошо исследован в упоминавшейся уже не раз книге Е. М. Штаерман, где прослежено перерастание прежних «родо-племенных» культов в культы божеств-покровителей сельских общин. «Первоначальной основой, на которой формировалась крестьянская идеология,— пишет справедливо Штаерман,— была община, кровнородственная или территориальная... Она имела своих богов, культ которых отправляла община в целом, культовые ассоциации, отдельные лица».

Е. М. Штаерман указывает, что облик этих божеств мог быть различным (бог, богиня, группа богов или богинь и т. п.); функции их тоже были разными, но в числе их была и функция подателей урожая [1]. Эти культы держались очень устойчиво и после христианизации западных провинций Римской империи,— до тех пор, пока сохранялась сама община. Даже и христианство вынуждено было к ним приспосабливаться. По преобладающему своему направлению эти общинные культы представляли собой земледельческую религию.

Не меньшее значение имели аграрные общинные культы у германцев. Новейшие их пережитки прекрасно изучены в работах Вильгельма Маннгардта, упоминавшихся выше.

Земледельческая общинная религия составляла, по-видимому, господствующую форму верований и культа у славянских племен до их христианизации, а пережитки ее сохранились у некоторых славянских народов почти до наших дней. Например, у сербов еще в XIX в., а частью и позже, бытовали обычаи, связанные с заботой крестьянской общины об урожае и общем благосостоянии: исполнялись весенние и летние аграрные обряды *лазариц* и *кралиц*, магические обряды против засухи (*додола* и т. п.), обряды опахивания села и пр. В болгарских селах до наших дней соблюдаются некоторые общинные обычаи и обряды, связанные с древними аграрными культами: *Сурваки* под новый год, новогодние и масленичные игры *кукеров*. Сами верования, некогда связанные с этими обрядами у сербов и болгар, конечно, давно исчезли, вытесненные христианством.

[1] См.: *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. С. 162, 165, 166, 173, 176, 285, 286, 292.

Еще более типичный пример общинной организации земледельческого культа можно было еще недавно видеть у народов Поволжья.

Так, у чувашей наиболее важные религиозные праздники и обряды были связаны с земледелием. Цикл этих обрядов начинался, как и у других земледельческих народов, около времени зимнего солнцестояния и нового года, затем был праздник начала весны,— но главнейшие праздники приурочивались к дням весеннего сева (*ака патти, акатуй*, или *сабантуй*), к началу летних уборочных работ (*уй чук* — «полевая жертва», *синсе* — самый широкий праздник, длившийся неделю и больше).

В этих праздниках участвовали целые деревни, иногда и объединения деревень. Руководили ими старики и особые выборные лица. Обряды совершались в особых установленных для каждого села местах — большей частью в лесу или в овраге. Во время праздника приносили в жертву скот, который нарочно покупали на собранные со всего общества деньги. Все общество через особо выбранных людей строго следило за соблюдением связанных с праздником запретов, например во время синсе нельзя было совершать никаких сельскохозяйственных и земляных работ, ибо в эти дни «мать-земля беременна», и за нарушение запрета виновного строго наказывали. Во время молений обращались к верховному богу (Тура), но есть основания думать, что прежде с молитвами обращались к матери-земле, следы почитания которой отчетливо сохранились.

Точно так же, у мари главные праздники приурочивались к некоторым датам сельскохозяйственного года: *кугече* («большой день»), позже слившийся с христианской Пасхой; *ага-парям* (праздник сохи) около 9 мая (ст. ст.); *сюрем* — праздник недельной длительности, около летнего солнцестояния. Праздники эти справлялись всей деревней либо целым объединением деревень родственного происхождения. Руководили выборные жрецы — *карты*. Скот для жертвоприношения покупали на общинные деньги. Жертвы приносились богам и богиням марийского пантеона, среди которых, впрочем, специальных покровителей земледелия, кажется, не было. Место совершения обрядов — особая священная роща.

Сходные религиозные обряды и моления общинного характера описаны у удмуртов, у мордвы. У мордвы известен и особый мифологический образ богини — покровительницы земледелия и плодородия — Норов-Ава.

В яркой форме религия сельской общины сохранилась у некоторых народов Кавказа, в связи с живучестью у них пережитков общинного уклада: особенно у осетин, абхазов, западных черкесов, сванов, хевсур. Вот для примера краткое описание «общинного моления» абхазов в недавнем прошлом:

«Жители поселка (*ацута*) устраивали каждой весной — в мае или начале июня, в воскресный день — особое земледельческое моление под названием «моление ацу» (*ацыу — ныхеа*). Жители делали складчину на покупку баранов или коров и вина. Кроме того, каждый дом обязан был принести с собою сваренного пшена (*гоми*) в назначенное место, которое считалось священным по преданию; там резали скот и варили мясо. Затем избирался уважаемый в том селении старик, которому подавали палочку с нанизанными на нее печенью и сердцем и стакан вина, и он, приняв это и став во главе молящихся, поворачивался к востоку и произносил молитву: «Бог небесных сил, пожалей нас и пошли нам милость твою; дай плодородие земли, чтобы мы с женами и детьми нашими не знали бы ни голода, ни холода, ни горя...»[1].

Хотя моление было здесь адресовано «богу небесных сил»,— в чем сказалось, вероятно, длительное влияние христианства или ислама,— но вначале молились, надо думать, божествам плодородия — «царице земли», богине плодородия Джадже, Нинхве; в честь этих земледельческих божеств еще недавно устраивали моления после уборки урожая.

Местами отправления культа у ряда народов Кавказа были общинные святилища, священные рощи либо отдельные деревья. У осетин главными центрами культа были общинные *дзуары*, у хевсур — *хати*, находившиеся в заведовании выборных старшин-жрецов. Этому нисколько не мешало формальное господство христианства. У черкесов-шапсугов, при официальном исламе, фактически до сих пор удерживалась эта древняя форма религии с ее культом священных деревьев и почитаемых могил, с ее магическими обрядами вызывания дождя и всеобщего очищения. Черкесское крестьянство держалось за эту свою старую религию, тогда как князья и дворяне тяготели к исламу, и борьба этих двух религий (XVIII в. и первая половина XIX в.) была лишь отражением классовой борьбы между сельской общиной и феодалами.

[1] *Инал-Ипа Ш.* Абхазы, историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960. С. 367.

* * *

Рассмотренные выше различные формы доклассовой религии обнаруживают, как мы видели, генетическую связь друг с другом и в ходе развития переплетаются между собой самым различным образом.

Многие из религиозных форм оказываются весьма устойчивыми и удерживаются, подвергаясь разным видоизменениям, и в классовом обществе, или сохраняя, как, например, культ семейно-родовых предков, свою обособленность, или (что бывает чаще) вплетаясь в более сложные формы религии. В последнем случае они теряют свою первоначальную природу.

Вообще же говоря, классовому общественному строю свойственны свои формы религии, вырастающие из условий антагонистических классовых отношений, отражающие идеологию определенных общественных классов и служащие так или иначе орудиями эксплуатации и угнетения.

Эти классовые формы религии не вырастают, конечно, из ничего: они развиваются на основе всего предшествующего развития религии, впитывают в себя и перерабатывают всю совокупность унаследованных от более ранних стадий религиозных представлений, воспроизводят, с новым осмыслением, старые обряды. В религии вообще мало что создается заново.

В задачу настоящей работы не входило, разумеется, рассмотрение форм религии классового общества: «национальных» религий с их разновидностями — героическими культами рабовладельческой аристократии, «полисными» культами общинно-родовых патронов, кастово-профессиональными культами — и «мировых» религий, наиболее широко в наше время распространенных. Исследование этих поздних форм религии — особое и весьма нелегкое дело. Но бесспорно, что и при изучении классовых религий нельзя отвлечься от наследия тех

ранних этапов развития верований и обрядов, рассмотрению которых была посвящена эта книга.

Запас унаследованных от прошлого идеологических представлений обычно не исчезает, а переосмысляется и используется для новых построений, отражающих новые интересы и потребности общественных классов.

Исследуя все более и более ранние религиозные представления, мы и доходим наконец до того «доисторического содержания» (Энгельс) религии, без знания которого невозможно до конца понять и современные, даже самые утонченные религиозно-философские системы.

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ И РАННИЕ ФОРМЫ ВЕРОВАНИЙ





ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ И РАННИХ ФОРМ РЕЛИГИИ [1]

1

Одно из необходимых условий научного исследования любой области явлений состоит в установлении системы основных понятий. Это относится и к изучению истории религии — одного из отстающих участков нашей этнографической науки. Особенно отстает изучение ранних форм религии. В буржуазной науке накоплен очень большой фактический материал, неплохо исследованы отдельные проблемы, отдельные явления первобытной религии, но нет удовлетворительных обобщений, касающихся религии в целом и ее ранних стадий. В марксистской науке прочно установлены общие положения, касающиеся сущности, происхождения и развития религии, но сравнительно мало исследованы ее формы, особенно ранние. Это отставание во многом зависит от неразработанности самой системы понятий, относящихся к этой области знания.

Ведь чтобы разобраться в том хаотическом нагромождении разнообразнейших религиозных представлений и не менее разнообразных обрядов, какое рисуется при общем взгляде на историю религии, необходимо прежде всего попытаться внести в этот хаос какую-то систему, распределить весь подлежащий изучению фактический материал по категориям и группам. Иначе говоря, одной из первых и насущных задач, стоящих перед исследователями истории религии, является научная классификация религиозных явлений.

Но по каким же признакам следует проводить такую классификацию? Какие единицы могут служить ее рубриками?

[1] Статья опубликована в журн. «Вопросы философии» (1956. № 6).

В специальной литературе, посвященной описанию религиозных верований и обрядов, можно встретить разные приемы их группировки и, соответственно, разные категории, тем или иным образом отражающие научные взгляды авторов, которые их применяют. Но трудно найти в научной литературе теоретически обоснованную и логически выдержанную систему классификации религиозных явлений.

Такая система, однако, решительно необходима, причем не только для целей чисто формальной разбивки фактического материала на группы для удобства описания. Нет, настоящая научная классификация должна дать больше: она должна подвести исследователя к пониманию самой сущности и происхождения тех явлений, которые он изучает. А для этого классификация должна опираться на систему таких понятий, которые отражают существенные черты изучаемого явления.

Мы знаем, что религия, говоря словами Энгельса, есть фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни. Мы знаем также, что религия как вера в сверхъестественное порождена бессилием человека перед стихиями внешней природы и стихийными силами общества. Эти положения стали азбучными в марксистской науке. Но ведь мало признавать их правильность. Задача науки — показать, какие внешние силы, господствующие над человеком, в каких именно религиозных представлениях отражаются; какие конкретные формы это отражение принимает в каждом отдельном случае; какова земная основа тех или иных форм религиозных верований, каков их материальный корень. А чтобы все это исследовать, опять-таки необходимо найти принцип распределения религиозных верований и обрядов по определенным группам, найти пригодную для этого единицу классификации. Конечно, зависимость тут двухсторонняя: сама выработка научной классификации здесь, как и во всех случаях, возможна лишь на основе конкретных исследований.

2

Совершенно ясно, что единицей классификации не могут быть индивидуальные религии, распространенные в какой-нибудь стране или у одного определенного народа, такие, как индуизм, конфуцианство, дао-

сизм, шинтоизм, иудаизм и т. п. Не могут ими быть и широко распространенные, так называемые «мировые», религии, как христианство, ислам, буддизм. Каждая из этих «мировых» религий, хотя и распространившаяся по многим странам и разветвившаяся (особенно христианство) на множество церквей, толков и сект, не перестает, однако, быть отдельной, индивидуальной религией. Каждая из них возникла исторически один раз в одном определенном месте. Единицами же классификации могут быть только видовые, а не единичные понятия.

Так как религия есть лишь отражение реальных человеческих отношений, то ясно, что определенным формам общественного строя должны соответствовать и порожденные ими формы религиозных верований и обрядов. Поэтому самым простым и естественным принципом систематики верований и обрядов представляется распределение их по тем стадиям общественного развития, с которыми они связаны и которыми они порождены. В самом деле, мы знаем, что есть религии, характерные для первобытно-общинного строя, есть религии, связанные с рабовладельческим, с феодальным общественным строем; есть и типично капиталистические религии (последнее признают даже буржуазные ученые, как, например, Макс Вебер. См. его «Протестантская этика и дух капитализма»). Однако дело тут сложнее, чем это может показаться на первый взгляд. Во-первых, распределить формы религии по социально-экономическим формациям можно лишь условно, приблизительно. Во-вторых, и такое распределение может быть достигнуто лишь после кропотливого исследования конкретного материала и после его предварительной систематизации по каким-то иным рубрикам. В-третьих, наконец, изучение фактов показывает, что свести все разнообразие религиозных верований и обрядов даже в пределах одной определенной социально-экономической формации к одной-единственной форме невозможно. В частности, для решения проблемы происхождения религии особенно важны те древнейшие религиозные обряды и представления, которые свойственны первобытно-общинному строю, а они как раз оказываются настолько разнообразными, что пытаться рассматривать их все как проявление какой-то одной формы религии значило бы производить грубое насилие над фактами.

Очевидно поэтому, что должно существовать какое-то более дробное деление, более детальная классификация интересующих нас явлений.

Один из наиболее употребительных приемов классификации явлений религии основывается на группировке их по видам почитаемых предметов. Широко употребляются понятия: «культ природы», «культ неба», «культ солнца», «культ грома и молнии», «культ воды», «культ огня», «культ быка», «культ коня», «культ змеи», «культ дуба», «культ меча», «культ камней», «культ близнецов» и т. п. Такие понятия, конечно, вполне законны, и применение их в определенных случаях бывает полезно: они вполне пригодны и для описания религии одного определенного народа; пригодны и для широких сравнительно-этнографических исследований. Однако пользоваться подобными понятиями для систематизации фактов общей истории религии едва ли возможно. Ведь, во-первых, у нас получилось бы тогда неопределенное, почти бесконечное множество отдельных «культов», особенно если под «культом» разуметь не только настоящее поклонение данному предмету, но и всякое приписывание ему сверхъестественных свойств. Во-вторых, что еще важнее, конкретное исследование показывает, что группировка верований по предметам поклонения не затрагивает их наиболее существенной стороны и потому получается в значительной мере искусственной.

В самом деле, что такое, например, «культ огня»? Под это понятие подойдут довольно разнообразные явления: и почитание домашнего очага в семейно-родовых культах многих древних и современных народов; и государственный культ Весты в древнем Риме; и огнепоклонство маздеистов; и культ Агни — бога-посредника в политеистической религии Индии ведического периода; и обряды тотема огня у некоторых австралийских племен; и применение огня в знахарской практике многих народов, и пр., и пр. Что же общего между этими совершенно различными формами религиозных верований и обрядов, сложившихся на разных ступенях исторического развития, в разных условиях, да и по самому содержанию не похожих друг на друга? Общим является лишь то, что во всех этих верованиях фигурирует в той или иной форме огонь; но выступает он в весьма различных проявлениях: то как средоточие семейной жизни, домашний очаг, то как губительная стихия, то как очищающая и врачующая сила и пр. Другой пример — «культ солнца». Под это понятие опять-таки подходят самые различные формы верований и обрядов: и государственная религия солнца у древних инков Перу или государ-

ственный культ солнечной богини Аматерасу у японцев; и культ солнца как племенного покровителя у индейских племен североамериканских прерий; и магические обряды тотема солнца у австралийцев; и крестьянские обряды в честь весеннего и летнего солнца у земледельческих народов Европы, где образ солнечного божества рисуется в виде оплодотворителя земли и сплетается с олицетворением возрождающейся растительности, и пр. Невозможно, разумеется, рассматривать все эти в корне различные верования и обряды как проявление какой-то единой формы религии.

Что же вообще следует считать «формой религии», если можно условно назвать так искомую единицу классификации, которую мы должны положить в основу группировки религиозных верований и обрядов? [1]

Едва ли целесообразно рассматривать в качестве специфических «форм религии» такие категории, как анимизм, магия, фетишизм, хотя некоторые исследователи и пользовались этими понятиями именно в таком смысле. Однако что такое анимизм? Это вера в духов и в душу, то есть в различные нематериальные, «духовные» существа. Эдуард Тайлор, введший впервые понятие «анимизм» в науку, понимал его как первоначальную стадию развития религии вообще; но, с другой стороны, он же пытался проследить дальнейшее развитие анимистических представлений в мировоззрении высококультурных народов. Под влиянием взглядов Тайлора широко распространилось мнение о том, что анимизм составляет действительно раннюю (или первую) стадию религии. Термин этот проник даже в официальные документы. Так, например, в английской демографической статистике принято называть суммарно «анимистами» всех тех обитателей колониальных стран, которые придерживаются своих племенных культов и не обращены ни в христианство, ни в ислам, буддизм, индуизм и др. Однако даже поверхностное знакомство с историей религий показывает, что анимистические представления, то есть вера в души и в духов, присутствуют во всех без исключения религиях, начиная от самых примитивных и вплоть до наиболее развитых «мировых» религий. Мало того, отнюдь нельзя сказать, чтобы анимистические верования были наиболее характерны для ранних стадий развития религии, а на поздних стадиях сохранялись бы лишь как пережиток, как это предполагают сторонники «анимистической теории». Скорее наоборот: именно в религиях наиболее отсталых народов, как, например, австралийцев, анимистические верования играют подчиненную роль. Кроме того, еще можно спорить о том, все ли относимые сюда обычно представления являются действительно анимистическими, то есть представлениями о «духовных», нематериальных существах. Зато как раз в «высших» религиях типа христианства или буддизма выработались действительно чисто анимистические представления: идея о чисто нематериальной душе человека, о бесплотных духах-ангелах, демонах и пр.

А из всего этого следует, что анимизм никак нельзя рассматривать как определенную форму религии. Напротив, это неотделимая составная часть всякой религии, в особенности наиболее сложных и развитых религий.

Больше того. Необычайно широкий термин «анимизм» покрывает, если присмотреться ближе, весьма разнообразные представления. Они разнообразны не только по степени развитости, но и по происхождению. Конкретное изучение религий разных народов показывает, что анимистические образы связываются с совершенно различными сторонами человеческой жизни, с разными формами общественных отношений; нетрудно обнаружить, что и самые корни разных анимистических представлений оказываются весьма неодинаковыми: ведь одно дело, например, шаманские духи (в верованиях народов Северной Азии и др.), которые являются не чем иным, как олицетворениями болезней либо образами, возникающими в процессе шаманских камланий; другое дело — образы духов, связанные с практикой тайных союзов Меланезии, Западной Африки и др.; третье дело — олицетворения явлений природы, порожденные безотчетным страхом суеверного человека перед ее грозными стихиями,— разные водяные, лешие, горные духи и пр. Север-

[1] Термин «форма религии» может вызвать ряд возражений, и его действительно нельзя считать особенно удачным. Один из существенных его недостатков — некоторая двусмысленность самого понятия «форма». Ведь религия в целом рассматривается марксистской наукой как одна из форм общественного сознания. Кроме того, употребление термина «форма религии» может подать повод к упреку в формальном (или формалистическом) подходе к изучению религии. Однако, отдавая себе полный отчет в некотором неудобстве термина «форма религии», мы все же сохраняем его здесь, просто за неимением лучшего. Другие термины — «вид», «разновидность», «тип», «элемент» религии и т. п.— были бы еще менее пригодны. Употребляя термин «форма религии», надо лишь постоянно помнить об условности принятого здесь его значения.

шенно очевидно, что эти различные образы религиозной фантазии имеют разное происхождение и разное значение. Рассматривать их все как проявления одной и той же формы религии — значит закрывать перед собой всякую возможность объективной классификации явлений и тем более всякую возможность правильного их понимания.

Почти то же следует сказать о понятии «магия». Магию пытались не раз рассматривать как определенную форму религии. Другие ученые, напротив, старались отмежевать магию от религии. Однако понятие «магия», подобно понятию «анимизм», есть лишь общее, чрезвычайно абстрактное обозначение весьма разнообразных обрядов и представлений. И эти обряды и представления различаются не только по степени сложности, не только по содержанию, но опять-таки и по происхождению: обряды лечебной магии (знахарства) явно связаны своими корнями с народной медициной, обряды промысловой магии — с техникой охотничьего и рыболовного промысла, обряды военной магии — с враждебными отношениями между племенами и т. д. С другой стороны, магические обряды и поверья, как и анимистические, известны на всех ступенях общественного развития как у отсталых, так и у самых развитых народов. Совершенно ясно, что пытаться соединить вместе все виды магии и сконструировать из них какую-то особую форму религии — дело совершенно безнадежное и бесцельное. Беспредметным является поэтому и задаваемый нередко вопрос: древнее ли магия, чем другие формы религиозных верований? Изучение фактического материала показывает, что есть глубоко древние и есть, напротив, сравнительно очень поздние виды магии.

Наконец, и о понятии «фетишизм» приходится высказать такие же соображения. Это понятие тоже не раз пытались сделать обозначением определенной формы религии (по мнению некоторых — самой ранней). Но что такое фетишизм? Приписывание сверхъестественных свойств неодушевленным предметам (иногда, впрочем, и одушевленным) и поклонение им. Но в какой же религии нет подобных явлений? Они есть во всех религиях, у любого народа, начиная от самых отсталых и до самых культурных. Классической страной фетишизма считается обычно Западная Африка, население которой поклоняется многочисленным и самым разнообразным по виду фетишам. Но, по существу, такими

же фетишами являются и «чуринги» и прочие священные предметы австралийцев, связанные с их тотемическими верованиями, и личные «духи-покровители» североамериканских индейцев, воплощенные в тех или иных материальных предметах. Ничем, по существу, не отличаются от тех же африканских фетишей и священные предметы «высших» религий: чудотворные иконы и мощи христианства, черный камень в мекканской Каабе для мусульман, святыни Лхасы для буддистов и пр. Все это, по существу, фетиши. Но они связаны с совершенно различными формами религии — от австралийского тотемизма до сотериологического христианского вероучения. Да и в самой Западной Африке, на своей «родине», фетиши имеют неодинаковое значение, связанное с разными формами религии: и с семейно-родовыми и с племенными, и со знахарством, и с шаманизмом, и с другими.

Значит, и понятие «фетишизм» на поверку оказывается довольно абстрактным обозначением сходных лишь формально явлений, присутствующих в самых различных формах религии и на всех стадиях ее развития. Значит, и вопрос о том, представляет ли фетишизм самую раннюю или сравнительно позднюю форму религии, теряет, по существу, всякий смысл.

3

Чтобы систематика религиозных верований и обрядов носила не абстрактный и искусственный характер, чтобы она вела исследователя к пониманию самой сущности и происхождения религии и отдельных ее форм, систематика эта должна опираться, как уже говорилось выше, на *существенные* признаки изучаемого предмета; она должна считаться с естественной и объективной группировкой явлений, с их реальными историческими связями.

А конкретное исследование показывает, что отдельные религиозные верования существуют не в безвоздушном пространстве; что они, во-первых, бывают определенным образом связаны между собой; во-вторых, что они всегда бывают связаны с определенными обрядами, то есть с культовой (либо магической) практикой; что они, в-третьих,— и это самое существенное — всегда бывают связаны с определенными видами деятельности людей и (или) с определенным типом общественных от-

ношений. Вне этих реальных связей верования не существуют и не могут существовать. Если мы в отдельных случаях не можем положительно указать, с каким именно видом человеческой деятельности, с какой стороной жизни людей, с какой формой отношений между людьми связано данное верование, то это просто значит, что мы не располагаем достаточно полными о нем сведениями, и только.

А раз определенные верования, как и всякие иные формы общественного сознания, оказываются реально связанными с какой-то определенной стороной материального бытия людей, то элементарное требование марксистского метода учит рассматривать первое как отражение (притом как искаженное, фантастическое отражение) второго. Иначе говоря, любая форма религиозных верований не может быть не чем иным, кроме как искаженным отражением какой-то определенной стороны материального бытия людей.

И вот «ф о р м о й р е л и г и и» мы и будем называть о п р е д е л е н н у ю с о в о к у п н о с т ь с в я з а н н ы х м е ж д у с о б о й в е р о в а н и й и о б р я д о в, и с к а ж е н н о о т р а ж а ю щ и х о п р е д е л е н н ы й т и п о б щ е с т в е н н ы х о т н о ш е н и й и л и о п р е д е л е н н ы й в и д ч е л о в е ч е с к о й д е я т е л ь н о с т и.

Эта формула может показаться несколько отвлеченной и недостаточно ясной, но в дальнейшем будут приведены наглядные примеры, которые должны сделать ее более конкретной и понятной.

4

Вопрос о том, какая именно форма религии является наиболее древней, самой первоначальной,— вопрос, не раз ставившийся в литературе,— методологически неправилен. Формы религии никогда не развиваются сами по себе, одна из другой, как представляют это себе многие ученые-идеалисты и эволюционисты. Развивается земная основа религиозных верований, и изменения ее порождают новые и новые формы верований. При этом разные формы религии могут существовать и существуют и одновременно, в одном и том же обществе, у одного и того же народа. Они могут смешиваться и сливаться между собой, а могут существовать и порознь, независимо друг от друга. Почему? Да потому, что разные стороны сложного общественного бытия находят себе

отражение в разных явлениях общественного сознания, в том числе и в разных формах религии.

Один из простейших, наиболее известных примеров — факты так называемого двоеверия. Последнее иногда понимают несколько упрощенно: в том смысле, что, дескать, данный определенный народ «формально» или «номинально» исповедует, допустим, православие либо ислам, «в действительности» же придерживается своих прежних, дохристианских или домусульманских верований. Такое понимание правильно лишь частично. Обычно даже «формально» принятая народом религия, скажем христианская, в какой-то мере входит в его быт, отражает по крайней мере определенные стороны его жизни, например отношения между крестьянской общиной и внешним миром, классовые отношения; внутренний же быт общины в его разных проявлениях чаще бывает в таких случаях связан со старыми верованиями.

Более глубокое исследование религии отдельных народов, даже не затронутых миссионерской пропагандой и целиком сохранивших свои традиционные верования, показывет обычно, что эти верования довольно разнообразны и что они естественно распадаются на определенные группы, иногда даже слабо связанные между собою. Возьмем конкретные примеры.

У народов нижнего Амура и Сахалина, особенно у гиляков, до недавнего времени господствующую форму религии составлял родовой культ, принявший своеобразную форму культа родового медведя (так ярко описанного у гиляков Штернбергом); в этом культе необычайно ярко отразился своеобразный родовой уклад быта гиляков и их соседей. Но рядом с ним, однако совершенно отдельно, существовало шаманство, игравшее гораздо более скромную роль в духовной жизни народа; в нем отразились другие стороны материальной жизни людей, прежде всего борьба с болезнями.

У племен Австралии преобладающей формой религии был еще недавно тотемизм, отражающий раннеродовое устройство австралийских охотничьих общин; отдельно от него существовала вера во вредоносную магию — «порчу», в которой своеобразно преломилась межплеменная рознь; существовало также знахарство — лечебная магия, связанная с народной медициной; особая группа обрядов и верований сопровождала возрастные инициации: эти обряды и верования

у одних племен — центральноавстралийских — были связаны с тотемизмом, у других — юго-восточных — почти не были с ним связаны; были также верования, связанные с погребальными обрядами, представления о загробной жизни, опять-таки не имевшие прямого отношения ни к тотемизму, ни к другим перечисленным выше формам верований. Все эти формы религии отражали искаженным образом разные стороны общественного бытия австралийских племен.

Нет необходимости приводить дальнейшие примеры; число их можно увеличить неограниченно.

Уже один пример австралийцев достаточно ясно показывает, что — как уже сказано выше — нельзя ставить вопрос: какая из форм верований является «первоначальной»? Разумеется, среди форм верований есть более древние (наблюдаемые преимущественно у самых отсталых народов) и более поздние (их мы встречаем у народов сравнительно развитых). Но эта их относительная древность, этот различный их исторический возраст может определяться только разным историческим возрастом породившей их земной основы, то есть степенью древности того типа общественных отношений или того вида человеческой деятельности, с которым данная форма религии связана, который в ней отражен.

Едва ли можно спрашивать, беря в пример тех же австралийцев, чтó древнее у них: тотемизм ли, или погребальный культ, или вера в «пóрчу», или знахарство, или верования, связанные с посвятительными обрядами? Так как межплеменная рознь, вероятно, так же стара, как и раннеродовое устройство австралийцев, то и порожденные тем и другим формы верований — вера в «порчу» и тотемизм — могут иметь примерно одинаковый исторический возраст; то же надо сказать о знахарстве, связанном по происхождению с практикой народной медицины. Можно, пожалуй, допустить, что система возрастных инициаций и связанные с ними религиозные представления не так древни, как другие названные выше формы обрядов и верований, ибо лежащее в основе их возрастно-половое расслоение, как особая форма разделения труда, может быть, сложилась относительно поздно. Но, во всяком случае, совершенно неправильно было бы ставить вопрос: развился ли тотемизм из веры во вредоносную магию или, наоборот, эта последняя из тотемизма? Или то и другое — из веры в посмертное существование души? Или система инициаций — из

тотемизма либо из погребального культа и т. д.? Каждая из названных выше форм религии имеет свои собственные материальные корни в разных сторонах общественного бытия, и выводить одну форму религии из другой принципиально неправильно.

Вот почему нельзя не признать порочной ту идею имманентного развития религии, которая так широко распространена в буржуазной науке и которая оказала, к сожалению, известное влияние и на советскую науку. Даже теперь у нас нередко спрашивают: что развилось из чего: тотемизм из анимизма, или анимизм из тотемизма, или шаманизм из тотемизма, или тотемизм из фетишизма и т. п.? На такие вопросы ответить невозможно, так как они поставлены неправильно.

Однако можно и должно ставить вопрос об относительном историческом возрасте каждой отдельной формы религии. К числу древнейших ее форм, возникших, быть может, еще в мустьерскую эпоху, а во всяком случае, не позже эпохи верхнего палеолита, относятся, судя по всем данным, как раз те, которые мы наблюдаем у наиболее отсталых из теперешних народов, в первую очередь у наилучше изученных в этом отношении австралийцев, те, которые были коротко перечислены выше. Остановимся теперь несколько подробнее на некоторых из этих древнейших форм верований. Изучение сущности и происхождения каждой из них в значительной мере конкретизирует и решение общего вопроса — о происхождении религии. О более поздних же ее формах будет сказано дальше.

5

Одной из глубоко древних форм религии является, несомненно, **тотемизм**. Термин этот происходит от алгонкинского (оджибуейского) слова «тотем», «ототем» («его род»), впервые употребленного в европейской литературе в конце XVIII века. После работ Мак-Леннана (1869) и Фрэзера (1887) термин «тотемизм» вошел в широкое употребление в науке. Под этим понятием принято разуметь, говоря кратко, веру в сверхъестественное родство, якобы существующее между определенной группой людей и определенным видом материальных предметов, чаще всего животных, реже растений и пр. Эта группа людей — примитивный род, либо еще более примитивная фратрия. Род носит имя како-

го-нибудь животного (растения): это его «тотем». Люди данного рода считают себя связанными каким-то особым родством с тотемом; его не «почитают» (тотемизм не есть «культ» тотемов), но считают «отцом», «старшим братом» и пр.; это выражается в запрете убивать тотемическое животное, употреблять его в пищу; выражается в вере в магическую взаимозависимость между людьми рода и их тотемом, в магических обрядах «размножения» тотема, в мифах о происхождении рода от тотема и пр.

Эта столь странная, по крайней мере на первый взгляд, форма религии, естественно, привлекла к себе внимание многих исследователей. Объяснить ее казалось очень трудно. Предлагались одна за другой разные теории, количество которых сейчас превышает пятьдесят. В 1910 году вышла четырехтомная работа того же Фрэзера «Тотемизм и экзогамия», где собрано множество фактов, касающихся тотемизма. На страницах интернационального этнографического журнала «Антропос» развернулась многолетняя (1914—1922) дискуссия по «проблеме тотемизма», в которой приняли участие выдающиеся ученые разных стран. Среди разных малоубедительных теорий, в большинстве надуманных, искусственных, были представлены и более серьезные соображения, во многом прояснившие проблему и приблизившие ее решение; такими можно считать, например, взгляды английского историка-семитолога Робертсона-Смита (1884), фламандского этнографа Арнольда ван Геннепа (1911, 1920), французского философа-социолога Эмиля Дюркгейма (1900, 1912), немецкого этнографа Бернгарда Анкермана (1915). Исследования советских ученых еще дальше продвинули изучение проблемы, и ее теперь можно считать близкой к разрешению. Мало того: тотемизм, казавшийся долгое время одной из самых загадочных и трудных для объяснения форм религии, становится, напротив, одной из самых ясных, а корни его вполне очевидными.

Распространение тотемизма среди разных народов земного шара, теперь или в прошлом, довольно хорошо установлено. Можно считать доказанным, что на определенной, и притом ранней, ступени исторического развития тотемизм в той или иной форме был знаком всем народам; пережитки его обнаруживаются и у народов более высокого уровня развития. «Классической» страной тотемизма признана Австралия. Именно изучение австралийского материала и позволило исследователям понять самую суть тотемизма как религии.

Тотемизм есть не что иное, как религия раннеродового общества; искаженно отражающая эту примитивную форму общественного строя. Первобытные охотничьи общины представляли собой группы, построенные по принципу кровного родства. Сами производственные отношения принимают здесь форму кровнородственных; под них подгоняются и межплеменные отношения: для австралийца даже человек, принадлежащий к совсем чужому и отдаленному племени, оказывается при встрече, после должных расспросов, или «отцом», или «братом матери», или «старшим братом» и т. п., а женщина из того же отдаленного племени может оказаться его «женой» либо «сестрой», «дочерью сестры» и т. п. Сами термины эти, означающие для нас отношения чисто индивидуального родства, для австралийца суть обозначения групповых отношений, принадлежности к определенным возрастным и половым подразделениям определенных родов (фратрий). Все связи между людьми определяются этими отношениями. И вот этот единственно доступный первобытному сознанию тип общественных отношений человек переносит и на внешнюю природу. Земля, на которой живет, кочует, охотится данный род, земля с обитающими на ней животными и растениями рисуется сознанию первобытного охотника по образу и подобию тех же кровнородственных отношений. Тесная связь рода со своей территорией, с ее животным и растительным миром осознается как кровное родство с ними. Такова материальная и психологическая почва, на которой выросли тотемические верования.

Само именование отдельных родов (а первоначально фратрий) по животным — обычай, вполне понятный в условиях охотничьего быта. Возможно, что каждый род получал обозначение по животному или растению, чаще встречающемуся на его территории; подобные факты засвидетельствованы. Впрочем, едва ли можно считать их необходимым условием для появления животных кличек: последние могли иметь и случайное происхождение. Факт обозначения рода по определенному животному (растению) не мог, конечно, сам по себе быть причиной возникновения тотемических верований, как предполагали некоторые старые исследователи (Эндрю Лэнг, Сидней Хартланд и др.); но в тех общих условиях, социальных и психологических, о которых было сказано выше, име-

нование одного рода по одному животному, другого по другому могло действительно осознаваться людьми как знак особой таинственной связи, соединяющей именно данный род с данным видом животного. Отсюда и тотемические запреты, и вера в магическую власть членов рода над тотемом, в происхождение от него, и т. д.

Тотемические верования направлены в первую очередь на предметы материального мира — на те или иные виды животных или прочие предметы природы. Но тотемизм нельзя считать почитанием или культом животных, культом природы: тотему не поклоняются как божеству, а считают его как бы родственником. Мало того, изучение тотемических верований тех же австралийцев показывает, что само тотемическое животное не является ни единственным, ни даже главным предметом тотемических представлений: эти представления охватывают прежде всего определенную территорию — область кочевания данного рода и особенно ее «священный» центр; к последнему приурочены тайные тотемические предания, мифы рода, а в этих мифах говорится о тотемических «предках», полуживотных, полулюдях, о их странствованиях, подвигах; в тех же центрах хранятся священные тотемические реликвии («чуринги»); с ними связана и вера в воплощение тотемических «душ»; около них исполняются магические обряды и т. д. Во всей этой сложной системе представлений и обрядов само тотемическое животное отступает на второй план. На первый план выдвигаются фантастические образы тотемических «предков». Перед нами не что иное, как мифологизация тотемических представлений, первоначально направленных на предметы реального мира. Так рождаются анимистические образы — тотемических «предков», тотемических «душ», воплощающихся в живых людях, и пр. Вероятно, это один из древнейших источников анимистических представлений.

В тотемизме настолько ясно видна его земная основа, его социальная сторона — человеческий коллектив, род, как субъект тотемических представлений,— что некоторые этнографы склонны даже относить тотемизм вообще не к явлениям религии, а к формам общественного строя (Гольденвейзер, Лоуи и др.). Эта точка зрения нашла себе сторонников и среди советских ученых; некоторые из них говорили даже о «тотемическом обществе» как особой стадии общественного развития. Эта точка

зрения ошибочна, но самое появление ее говорит о том, насколько бросается в глаза социальная основа тотемизма. Однако этот факт вовсе не составляет особенности тотемизма: любая форма религии без исключения всегда имеет свою социальную базу; в тотемизме она только более отчетливо видна. Вот почему можно считать, что тотемизм не только не самая загадочная из форм религии, как представляется многим буржуазным ученым, а, напротив, одна из наиболее ясных для понимания.

Так как основа тотемизма — раннеродовая организация — является исторически преходящей формой общественных отношений и рано уступает свое место высшим формам, то и опирающийся на эту основу тотемизм вместе с ней и распадается. Развитому роду тотемические представления несвойственны, адекватные ему формы религии — культ родовых покровителей, культ предков. У всех известных нам народов, кроме австралийцев, тотемизм или отсутствует, или встречается лишь в виде пережитков. Пережитки эти довольно разнообразны, в зависимости от конкретных исторических условий: у некоторых народов, где сложился крепкий материнский род и племенной строй, как у индейцев Северной Америки (особенно восточных и центральных областей, а также северо-западного побережья), от тотемизма осталась главным образом его внешняя форма — названия фратрий и родов по животным, тотемические эмблемы, местами мифы о происхождении родов от тотемов; собственно же религиозные верования приняли здесь другие формы, лишь частично связавшиеся с пережитками тотемизма (например, культ личных духов-покровителей, культ родовых святынь). У других народов, сохранивших охотничий быт, но перешедших к более поздним формам родового строя, например у народов Северной Азии, от собственно тотемизма остались лишь слабые следы, зато развился культ животных (например, медведя), культ промысловых «хозяев», уже не связанный с родовой организацией. Таким образом, тотемизм, одна из древнейших форм религии, раньше всех других ее форм и исчезает. Однако отдаленные отголоски тотемических представлений, но уже совершенно переосмысленные, можно найти и в современных религиях — в христианстве, в иудаизме и др.

6

Вера во вредоносную магию («порча», черная магия, колдовство) является, вероятно, не менее древней формой религии, чем тотемизм. В литературе она хорошо известна и многократно описывалась. Но было немало споров о том, можно ли причислять вредоносную магию, и магию вообще, к области религии. Многие ученые, главным образом прямые или скрытые защитники религии, стараются отмежевать магию, особенно черную, от религии, даже противопоставить друг другу эти две области верований (католическая школа В. Шмидта, Карл Бет, французская школа Дюркгейма и др.). Однако эти попытки несостоятельны. Ведь магия, как уже говорилось, составляет неотделимую часть любой религии. Но вредоносная магия — вера в «порчу» — действительно наиболее резко выделяется среди всех других форм верований.

Вредоносная магия сравнительно хорошо изучена у многих народов, в том числе и у самых отсталых, как австралийцы, папуасы, и у более развитых, как малайцы, полинезийцы. Она обстоятельно изучена и у народов Европы: вспомним хотя бы известную работу Альфреда Лемана «Иллюстрированная история суеверий и волшебства» или богатую по материалу книгу Зелигмана «Der böse Blick». Очень ценны исследования русских авторов, посвященные заговорам, в том числе вредоносным: работы Ветухова, Познанского и др.

Внимательное изучение собранного богатого материала позволяет без особого труда вскрыть корни этой формы верований.

Первоначальной основой ее является, несомненно, межплеменная (или межродовая) рознь. Вера в способность человека нанести особым, таинственным путем вред другому человеку порождена смутным чувством страха. Страха перед кем? Перед тем, кому приписывается эта способность. Кому же она приписывается? Конечно, действительному или воображаемому врагу. А кто же враг? В первобытном обществе прежде всего чужеплеменник. Чрезвычайно наглядно и убедительно видно это из материалов австралийской этнографии.

У австралийцев довольно часты были враждебные столкновения между племенами или подразделениями этих племен (так называемыми «локальными группами»). Они проявлялись обычно не в открытых кровопролитных сражениях, а в нападениях врасплох, из засады. Хотя эти враждебные столкновения отнюдь не были повседневным явлением, как некоторые думают, однако они порождали постоянное чувство настороженности, опасения перед неожиданным нападением врага. И вот этому неведомому врагу приписывались и всякие несчастья, постигавшие членов рода, всякие болезни, а также и смерть кого-либо из членов рода. Все это считалось результатом колдовства. Любая смерть, кроме смерти в бою, объяснялась австралийцами действием колдовства. Кто именно виновник, это определялось обычно гаданием. Гадание указывало, в какой стороне обитает племя, повинное в случившемся несчастье. Туда и направлялся обычно отряд мстителей, старавшийся убить кого-либо из враждебного племени; кого именно, это был вопрос второстепенный, ибо дело шло тут, по существу, не о личных, а о групповых отношениях. Нечего и говорить, что каждый такой акт мести лишь усиливал межплеменную рознь, то есть укреплял ту самую почву, на которой процветала вера во вредоносную магию, в «порчу».

Что именно в межплеменной вражде надо искать первичные корни веры в «порчу», это подтверждается всеми известными фактами. Во-первых, очень характерно, что подозрение во вредоносной магии возникало гораздо чаще, чем она действительно практиковалась. Каждая смерть, каждая болезнь влекла за собой такое подозрение. На самом же деле обряды вредоносной магии совершались чрезвычайно редко, уже по одному тому, что это было очень опасным делом, опасным для самого действующего лица: ведь достаточно было подвергнуться подозрению в колдовстве, и подозреваемому грозила смерть даже от соплеменников, ибо племенные традиции австралийцев резко осуждали практику колдовства. Отсюда видно лишний раз, что именно безотчетный страх перед неведомым врагом породил веру в колдовство; этот страх, а не совершавшиеся на самом деле обряды, лежит тут в основе.

Во-вторых, о том же свидетельствует и такой факт: по сообщению многих наблюдателей, у австралийцев обычно не было колдунов, специализировавшихся на обрядах насылания «порчи», хотя были знахари-врачеватели, были «делатели погоды» — вызыватели дождя. Считалось, что обряды вредоносной магии может совершать всякий.

В-третьих, что еще более интересно, по сообщению тех же наблюдателей, австралиец обычно не верил в свою

собственную способность насылать на кого-либо «порчу», но зато никто не сомневался в наличии такой способности у других людей, в частности у людей враждебного племени. Этот факт опять-таки убеждает в правильности сделанного выше вывода.

Наконец, если нужно еще подтверждение этого вывода, то можно привести еще один знаменательный факт: из всех приемов вредоносного колдовства у австралийцев распространены были только те, которые не требуют близкого соприкосновения колдуна с жертвой. У них совсем отсутствовала «контактная» магия (на первый взгляд самый примитивный, а в действительности поздний ее вид), слабо развита «парциальная», а господствует главным образом «инициальная» («начинательная») магия, в виде прицеливания во врага магической палочкой или косточкой издали, обычно на большом расстоянии.

Все сказанное подтверждается и данными, правда более разрозненными, о других отсталых народах: папуасах Новой Гвинеи, племенах бассейна Амазонки и др.

Межплеменная рознь и на гораздо более поздней ступени общественного развития сохраняет свое значение (хотя теперь уже второстепенное) как почва для веры в злую магию. Даже у народов Европы до недавнего времени сохранялось представление, что самые сильные колдуны — это люди какого-нибудь соседнего народа. У русских в старину самыми опасными колдунами считались, например, финны, карелы, у карел — лопари, у лопарей — шведы. У всех народов Европы существовало такое же суеверно-боязливое отношение к цыганам, как к колдунам и колдуньям: причиной тут является опять-таки та же племенная (этническая, культурная) рознь.

Но уже на рубеже первобытнообщинного и классового строя наряду с межплеменными противоречиями и внутренние противоречия общины начинают играть все возрастающую роль в развитии веры в «порчу». У народов более развитых, чем австралийцы и папуасы, есть обычно профессионалы колдуны, которым приписывается способность насылать «порчу» и на своих соплеменников. Вера в эту их способность есть опять-таки порождение безотчетного страха, на этот раз страха перед загадочными свойствами некоторых выделяющихся в общине лиц. Ведь люди, считающиеся колдунами, обычно действительно обладают особыми психическими качествами, возбуждающими удивление и боязнь. Но подозрение в колдовстве, как показывают многочисленные свидетельства, относящиеся к самым различным народам, часто ложится и на людей, ни в чем не повинных; оно является лишь своеобразным проявлением внутриобщинных конфликтов, имеющих вполне материальные корни. На этой поздней ступени развития и сами обряды насылания «порчи», если они действительно совершаются, делаются гораздо более разнообразными, и среди них на первое место выступают обряды «контактной» и «парциальной» магии, для которых необходимым условием является более близкое соприкосновение между колдуном и его жертвой (колдовское зелье — отрава, колдование над одеждой, обрезками волос, ногтей, вынутым из земли следом и пр.).

Практика вредоносной магии была, по-видимому, одним из главных источников возникновения о б р а з о в з л ы х д у х о в, хотя, конечно, отнюдь не единственным источником. Эта категория анимистических представлений лишь по видимости однородная, состоит на самом деле из образов довольно пестрого происхождения. В числе прочих видов злых духов немалую роль играют те, которые родились как олицетворения веры в «порчу». Нетрудно привести наглядные примеры.

Байнинги, живущие в северо-восточной части острова Новая Британия (Меланезия), верят в мифическую змею «а-хам-ки», которая будто бы пожирает испражнения людей и этим причиняет им смерть; этого духа-змею байнинги боятся больше всего. Ясно, что этот мифологический образ есть олицетворение страха перед колдовством, он как бы заменяет собой человека-колдуна, насылающего «порчу» аналогичным способом. Обитатели Тробриандовых островов, там же, в Меланезии, верят в антропоморфных духов «таува-у», вызывающих болезни. По-видимому, генезис их тот же самый.

Немецкий этнограф Конрад Прейс пытался усмотреть во всех вообще образах духов и богов не что иное, как олицетворение колдовских сил, первоначально исходивших от людей. Это, конечно, односторонний и в такой форме неправильный взгляд, ибо свести все разнообразные представления о богах и духах к олицетворению колдовства, разумеется, нельзя. Но доля истины в теории Прейса есть: среди анимистических образов, в частности образов злых духов, есть и такие, которые олицетворяют силу вредоносной магии. Как известно, роль дьявола в средневековых европейских поверьях, поддерживавших-

ся особенно католической церковью, свелась в основном именно к этому. Христианский дьявол — это прежде всего вдохновитель деятельности всех колдунов и ведьм, насылающих «порчу».

Из сказанного вполне понятно, почему вера во вредоносную магию, хотя и зародилась, подобно тотемизму, в незапамятной древности, но в противоположность тотемизму оказалась чрезвычайно устойчивой. Вместе со своей материальной базой — межнациональными, а особенно классовыми и внутриклассовыми противоречиями антагонистического общественного строя — вера в «порчу» дожила до наших дней и еще сейчас оказывается одной из самых живучих форм суеверий среди любого народа (веру в «сглаз», в силу проклятия и пр.).

7

Следует ли рассматривать и *лечебную магию*, или *знахарство*, как одну из форм религии, и притом как самостоятельную форму? Вопрос далеко не праздный, ибо лечебная магия имеет, по крайней мере на первый взгляд, мало общего с собственно религией, будучи зато теснейшим образом связана с народной медициной. Эта последняя связь не подлежит, конечно, никакому сомнению. Однако она нисколько не мешает тому, что область лечебной магии пронизана с начала и до конца верой в сверхъестественное; на почве ее рождаются и чисто религиозные образы — богов и святых-целителей, поклонение чудотворным иконам, мощам и прочим средствам чудодейственного врачевания. Народная медицина есть корень лечебной магии, и сама по себе она стоит, конечно, вне области религии; но выросшая на этом корне лечебная магия, то есть собственно знахарство, и все порожденные ею анимистические образы составляют доподлинную религию.

Но имеем ли мы здесь дело с особой, самостоятельной формой религии? Несомненно, да. Перед нами совокупность обрядов и суеверных представлений, теснейшим образом связанных друг с другом и, напротив, слабо связанных со всякими другими религиозно-магическими представлениями и обрядами. Лечебные обряды и суеверные представления имеют свое, вполне ясное и самостоятельное происхождение. Развитие лечебной магии протекает, конечно, не обособленно, а переплетаясь с другими религиозно-магическими верованиями и обрядами, однако с самого начала и до самого конца можно проследить линию развития практики лечебной магии и относящихся к ней поверий.

Но прежде всего необходимо привести достаточно убедительные доказательства того, что лечебная магия действительно коренится в народной медицине, а не ведет свое происхождение от каких-либо иных религиозно-магических представлений.

Этнографический материал показывает, что у всех народов земли, начиная от самых отсталых и до наиболее культурных, магическую (шарлатанскую) медицину не всегда легко отделить от практики применения рациональных народных лечебных средств. У любого народа можно обнаружить и то и другое, причем разграничить приемы рациональные, с одной стороны, и суеверно-магические — с другой, далеко не всегда удается.

Убедительный пример ранней формы народной медицины — лечебная практика андаманцев, одного из наиболее отсталых народов земли. Исследовавший андаманцев А. Р. Браун подробно описал применяемые ими лечебные средства, которые он называет «магическими». Однако многие из этих средств являются, по-видимому, вполне здравыми: прикладывание к ране белой глины, смазывание груди при плеврите растопленным пчелиным воском и другие подобные приемы, видимо, основанные на стихийном опыте народа, могут быть действительно полезными; но наряду с ними есть и средства, польза которых по меньшей степени сомнительна, и такие, которым приписываются уже вполне фантастические свойства, например, отгонять злых духов; такое свойство приписывается тому же пчелиному воску. У андаманцев были особые специалисты-знахари, «око-джуму», однако знание лечебных средств не сосредоточивалось целиком в их руках, их знал в той или иной мере и каждый человек.

У австралийцев размежевание средств народной медицины и знахарско-магических средств зашло дальше. При этом, что особенно интересно, рациональные средства лечения — употребление разных трав, массаж, натирание жиром, припарки, перевязки и пр.— считаются доступными всем и каждому; знахари же профессионалы редко ими пользуются, они чаще употребляют чисто магические, или шарлатанские, приемы: высасывают из тела пациента какие-то магические «камни», впускают в больного колдовские «кристаллы», гипнотизируют и пр.

Можно думать, что именно появление особой группы профессионалов-знахарей ускорило дифференциацию средств лечения — деление их на средства собственно народной медицины и шарлатанско-магические знахарские приемы.

Знахарская практика — один из самых устойчивых, мало меняющихся видов человеческой деятельности: она знакома всем народам и существует на всех ступенях общественного развития. Даже в наши дни научная медицина, еще не одержавшая окончательной победы над болезнями, не может вытеснить знахарства — особенно там, где врачей мало. Ввиду устойчивости своей материальной основы лечебная магия и сама оказывается чрезвычайно косной: приемы знахарского лечения почти одни и те же у австралийцев и у народов Европы. Эта форма обрядов и верований на всех ступенях развития остается тесно связанной со своей основой — народной медициной — и не может от нее оторваться.

Однако, помимо чисто магических представлений, на этой почве вырастают и анимистические образы. Появлению их благоприятствует монополизация знахарской практики в руках специалистов-профессионалов, а еще больше сплетение знахарства с более сложной формой религиозных обрядов и представлений — с шаманством. На почве знахарской и шаманской практики в эпоху разложения первобытнообщинного строя и в раннеклассовом обществе рождаются образы духов и богов-целителей. Такие боги олицетворения сил лечебной магии известны в верованиях многих народов: таков был у ацтеков Иштлилтон, бог-целитель, у черкесов на Кавказе бог Тлепш (он же — бог кузнецов: кузница была местом совершения лечебных обрядов); таков у древних греков бог Асклепий, у римлян Эскулап. Таковы в христианской религии «святые-целители» с очень узкой специализацией каждого из них, занимающие очень видное место, например, в бытовом православии, в особенности в русской дореволюционной деревне. Таким образом, и знахарская практика содействовала пополнению пантеона богов и духов в самых различных религиях.

8

Видное место в истории религии занимает так называемый «погребальный культ», то есть совокупность обрядов и верований, связанных с умершими.

Этой стороне религии уделяли и уделяют особое внимание все этнографы, археологи, историки религии. Она засвидетельствована едва ли не древнейшими памятниками: захоронения мустьерской и позднейших эпох; о ней собран огромный этнографический материал, почти по всем народам земного шара. Многие историки религии (Спенсер, Ю. Липперт, Г. Кунов, В. Вундт, М. Н. Покровский и др.) рассматривали именно эту форму обрядов и верований как самую первичную, древнейшую, пытались вывести из нее и все остальные формы религии.

Погребальный культ требует поэтому особо тщательного рассмотрения, что невозможно в рамках настоящей статьи. Здесь достаточно сказать кратко лишь одно: широко распространенное и в старой и в новой литературе объяснение происхождения погребальных обрядов верой в душу и в ее загробное существование либо верой в сверхъестественные свойства покойника представляется малоубедительным. Простейшие способы обращения с умершим, засвидетельствованные хотя бы неандертальскими захоронениями, конечно, гораздо древнее, чем всякие суеверные представления. Они восходят к более примитивному источнику — к простым полуинстинктивным действиям, вызванным двойственными побуждениями: с одной стороны, стремлением избавиться от гниющего трупа (инстинкт опрятности, свойственный и многим животным), с другой стороны, стремлением сохранить его вблизи себя (инстинкт социальной привязанности, тоже свойственный животным, в частности высшим, особенно обезьянам). Эти элементарные, сами по себе вполне естественные побуждения вовсе не нуждаются для своего объяснения в гипотезе, предполагающей существование суеверных представлений о душе умершего и пр., якобы руководивших первобытным человеком в его действиях в отношении покойников. Наша привычка усматривать в этих действиях непременно результат каких-то религиозно-магических верований, суеверий есть лишь непреодоленное наследие идеалистической точки зрения, побуждающей некоторых ученых видеть везде и во всем религию. Ведь есть же теории — и они пользуются широким распространением,— выводящие именно из религиозно-магических верований, например, земледелие, скотоводство, даже ношение одежды, изготовление каменных орудий, не говоря уже об изобразительном искусстве, фольклоре и пр. Наша советская наука преодолела идеалистическую точку зрения во всех

этих вопросах. В вопросе же о происхождении погребальных обрядов эти воззрения до сих пор не опровергнуты.

Но если практика погребения умерших и древнейшие погребальные обычаи выросли первоначально отнюдь не на почве суеверных представлений, если они гораздо древнее, чем все такие представления, то, напротив, на почве погребальных обычаев с течением времени выросло огромное множество религиозно-магических представлений, хорошо описанных в этнографической литературе. На происхождение и развитие представлений, связанных с суеверным отношением к умершим (вера в «живого мертвеца», в разные привидения, вампиров-упырей, в душу умершего, загробный мир и пр.), оказывали влияние самые различные условия общественной жизни. Исследование этих представлений составляет очень сложную и трудную, но крайне интересную задачу науки.

9

Размеры статьи не позволяют осветить здесь даже и кратко другие формы религиозно-магических верований и обрядов, возникших еще в первобытнообщинную эпоху, но получивших дальнейшее развитие в более поздние эпохи человеческой истории. Сюда можно отнести, например, обряды эротической (любовной) магии, коренившейся первоначально в полуинстинктивных действиях человека, направленных на привлечение к себе лица противоположного пола. Эти обряды обнаруживают необычайную устойчивость и в позднейшие эпохи, вплоть до наших дней (обряды «привораживания» и т. п.), в связи с устойчивостью их социальной базы — взаимоотношений между полами при определенных исторических формах брака. Без рассмотрения придется оставить и комплекс обрядов и верований, связанных с системой возрастных инициаций (обычаи «посвящения» или принятия в полноправные члены племени) в первобытном обществе, хотя этот комплекс является одним из важных источников рождения образа племенного бога, древнейшего из видов богов вообще. Проследить генезис и развитие образа племенного бога, вскрыть материальные корни и составные части этого образа — благодарная задача, но это задача особого исследования.

Специального рассмотрения требуют тем более те

формы религии, которые складывались на позднейших этапах развития первобытнообщинного строя или в ходе его разложения. В рамках настоящей статьи можно лишь кратко упомянуть о них. К числу таких сравнительно поздних форм религии, однако отражающих еще те или иные явления первобытного родо-племенного строя, хотя бы и последней его стадии, можно отнести:

родовые и семейные культы как идеологическое отражение развитого родового строя на двух его основных этапах: материнского рода и патриархального рода; при этом материнскому роду соответствует в большинстве случаев культ родовых и семейных покровителей и «святынь» (фетишей), а патриархальному роду — культ семейно-родовых предков; наилучше изучена именно эта последняя форма (народы Африки, народы античного мира, Индии, Китая и др.); напротив, культы, свойственные материнскому роду, изучены слабо;

промысловые культы, то есть обряды и верования, связанные с охотничьим, рыболовным и другими промыслами на стадии, когда эти промыслы в значительной мере индивидуализируются, перерастают родовую форму; из этих культов наилучше изучен (советскими этнографами) культ «хозяев» природы у охотничьих народов Северной Азии;

шаманизм — форма религии, возникшая примерно на той же ступени исторического развития и давно привлекавшая к себе внимание исследователей, однако остающаяся до сих пор наиболее трудной для понимания; распространен у тех же народов Северной Азии, также у индейцев Северной Америки и (в менее выраженных формах) у многих народов других частей света;

культ личных духов-покровителей («нагуализм»), генетически связанный с тотемизмом, но отражающий уже процесс распада родовых связей (особенно развит у индейцев Северной Америки, хорошо изучен американскими этнографами);

тайные союзы, рассматриваемые обычно как форма социальной организации, но одновременно составляющие и специфическую форму религии, со своими характерными верованиями и обрядами; наиболее ярко выражена эта «религиозная» сторона тайных союзов у тех же народов Северной Америки;

обожествление вождей, развившееся на этапе разложения первобытнообщинного строя и наиболее хорошо известное у народов Океании (особенно По-

линезии), Африки, а в более поздних, модифицированных формах — в Юго-Восточной Азии и в других странах; сюда входит как сакрализация власти вождя, короля, царя и пр., их табуация, так и почитание умерших носителей этого сана; данная форма религии привлекала к себе внимание многих исследователей, особенно буржуазных, но они, ставя факты на голову, делали из этих явлений вывод о религиозном происхождении светской власти;

земледельческие (или земледельческо-скотоводческие) культы сельских общин, развивающиеся на заре классового общества как идеологическое отражение быта соседской земельной общины с ее хозяйственными интересами: культы местных деревенских патронов, одновременно являющихся покровителями земледелия и других хозяйственных занятий; примеры — Полинезия, Индонезия, Индия, древние греки, древние славяне, народы Кавказа и др.; это одна из наименее изученных форм религии, обычно не выделяемая даже как ее особая форма;

культ племенных богов как идеологическое отражение и закрепление развитого племенного строя на грани его перехода к раннеклассовому строю; генетически восходит к древним обрядам и верованиям, связанным с возрастными инициациями; культ племенного бога наиболее выражен у некоторых народов Восточной Африки, у народов Древнего Востока; образ племенного бога-воителя в процессе образования племенных союзов и примитивных государств перерастает в образ верховного божества политеистического пантеона (Древний Египет, Вавилон, Ассирия и др.) или в образ единого бога-творца (древние евреи).

Перечисленные (наиболее важные) формы религии первобытнообщинного строя и эпохи его разложения никогда не существовали, конечно, изолированно друг от друга, как некие вещи в себе. Они всегда переплетались одна с другой, иногда сливались до невозможности их разграничить. Они развивались и переходили одна в другую, но не в порядке имманентного саморазвития, как представляют себе дело буржуазные исследователи-идеалисты, а вместе с историческим развитием их материальной базы. Конечно, унаследованные от более ранних эпох религиозные представления могут сохраняться, переосмысляясь и вплетаясь в более поздние и сложные формы религии.

Изучение таких последовательных изменений религиозных идей вполне законно и нужно. Например, благодарную задачу представляет исследование того, какие пережитки древних и древнейших религиозных верований и ритуалов отложились, скажем, в христианской религии: в ней ведь можно обнаружить и следы тотемизма (конечно, очень слабые), и знахарско-врачевальные обряды и поверья (мощи, чудотворные иконы, святые-целители), и пережитки шаманизма (в некоторых сектах), и земледельческие обряды (молебны о дожде, культ Ильи-громовника), и культ личных духов-покровителей (вера в ангелов-хранителей), и погребальный культ с развитыми представлениями о душе и загробной жизни, и многое другое. Но объяснять само возникновение каждой определенной формы религии вошедшими в нее пережитками более ранних представлений было бы методологически неправильно. Если взять в пример то же христианство, то его возникновение как определенной религии объясняется отнюдь не комбинацией перечисленных выше пережитков древних верований, а теми социально-политическими условиями, которые сложились в Римской империи в первые века нашей эры, и теми процессами в общественной идеологии, которые сами были отражением этих условий. Точно так же и всякая другая, будь то примитивная или развитая, форма религии имеет свои корни не в предшествующих ей религиозных представлениях (хотя бы они и влились в эту новую форму), а в тех условиях материальной жизни людей, которые ее породили, которые в ней отразились.

Разобранные выше понятия — обозначения отдельных форм религии,— конечно, условны. Но эти обозначения все же не просто формальная разбивка материала. Их познавательное значение, как уже говорилось вначале, гораздо больше. Выше была сделана попытка показать на конкретных примерах, что анализ исторически сложившихся форм религии во всей их специфике подводит исследователя к пониманию материальных корней каждой из этих форм. Правда, изучены они неравномерно,— одни лучше, другие хуже; материальные корни некоторых форм религии совершенно ясны, другие необходимо еще в этом отношении более глубоко исследовать. Как бы то ни было, но конкретно-историческое или конкретно-этнографическое изучение отдельных форм религии ведет к более полному и всестороннему пониманию и общего хода истории развития религии. Оно конкретизирует и общее понимание сущности и происхождения религии.

СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ МАГИИ [1]

ЧТО ТАКОЕ МАГИЯ?

Под понятием магии, или колдовства, принято разуметь различные суеверные человеческие действия, которые имеют целью влиять сверхъестественным образом на тот или иной материальный предмет или явление. Магические (колдовские) действия могут быть бесконечно разнообразны. Они отличаются друг от друга и по степени сложности — начиная от простого полубессознательного жеста и вплоть до сложной и торжественной магической церемонии с участием многих людей; они различаются и по целевой направленности, ибо есть обряды лечебной магии (знахарство), предохранительной магии (обереги, апотропеи), вредоносной магии (порча), хозяйственной магии (завораживание промыслового зверя, магическое оплодотворение полей и пр.); различаются и по психологическому механизму действия.

В истории религии магические обряды и представления играли и играют в высшей степени важную роль. Магия — одна из существенных, органических частей всякой религии, от самых ранних до самых поздних ее этапов. Есть мнение, что магия существовала уже у неандертальца: склады медвежьих костей в мустьерских пещерах Драхенлох и Петерсхёле, как предполагают некоторые исследователи, имеют отношение к каким-то магическим действиям, совершавшимся неандертальскими обитателями этих пещер. Это, правда, довольно спорно; но верхнепалеолитическое искусство, ориньяко-солютрейские статуэтки женщин и зверей, мадленские пещерные рисунки, изображающие бизонов и лошадей, рассматриваются почти всеми исследователями как памятники магических представлений, связанных с охотничьей или иной магией. Религиозные верования современных народов, от наиболее отсталых, как австралийцы или андаманцы, до народов старой и высокой культуры, в Азии и в Европе, пронизаны во всех направлениях магическими поверьями. В сложных, высокоразвитых религиозных системах, как христианство, буддизм, ислам, магические обряды и посейчас играют большую роль. Местами они выступают здесь в самой непосредственной, обнаженной форме: таковы в христианстве вера в чудотворные иконы или мощи, в исцеление у святых источников, церковный обряд (таинство) соборования, окропление святой водой скота перед весенним выгоном на пастбище, окропление ею жилища на «крещение» и многое другое; таковы в буддизме магические приемы, составляющие часть «тибетской» медицины, употребление различных амулетов и пр.; таковы в исламе те же амулеты, почитание чудотворных «мазаров», употребление корана или подставки под коран в магических целях и пр. и пр. В большинстве же случаев магический обряд, исполняемый православным священником, католическим патером, мусульманским муллой, буддистским ламой, осложнен тем, что ему сопутствует молитвенное обращение к богу или к святым: разнообразные христианские «молебны» — о здравии, о дожде, об избавлении от мора, о даровании победы и пр., суть в основе своей не что иное, как магические действия, аналогии и корни которых можно в изобилии найти в колдовских обрядах отсталых народов; но магическое значение обряда здесь затемнено идеей о том, что действующей силой выступает тут собственно не сам человек, а бог, к которому человек (священник) лишь обращается с молитвой. Впрочем, в сознании простого верующего человека, крестьянина, «молебен о здравии» ничем не отличается, по сути дела, от нашептывания какого-нибудь знахаря: вопрос для него лишь в том, что сильнее, вернее подействует.

Можно сказать больше: самая важная для массы верующих, самая притягательная сторона той же христианской религии (как, вероятно, и всякой другой) заключается прежде всего именно в магическом значении ее обрядов. Потусторонние блага, обещаемые христианством, как и исламом, буддизмом, иудаизмом, высту-

[1] Впервые опубликована в кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных верований. М., 1959.

пают на первый план лишь в определенные, редкие исторические моменты. В эпоху кризиса рабовладельческого античного мира, в первые века хр. э., когда христианство зародилось и впервые охватило широкие массы населения Римской империи, оно действительно было обязано успехами своими тому, что обещало всем обездоленным, рабам, неимущим лучшую жизнь за гробом, что оно несло утешение — пусть призрачное — тысячам и десяткам тысяч отчаявшихся, лишенных всего в этом мире людей. Нечто подобное было и в годы распространения средневековых ересей, и при появлении некоторых аскетических и мистических сект нового времени, впрочем уже не охватывавших особенно больших масс людей. Но годы острого кризиса проходили, напряженность эсхатологических ожиданий ослабевала, народные массы возвращались к мирским интересам, к земным нуждам — и тогда и христианство, как и другие религии, не переставая, конечно, обещать верующим загробное воздаяние, тем не менее в текущей повседневной жизни начинало выполнять иную, более постоянную, прозаическую функцию: оно обслуживало житейские нужды народа. Подавляющее большинство верующего, особенно крестьянского, населения вспоминает ведь о боге, о церкви либо формально, в установленные воскресные и праздничные дни, когда церковный календарь дает лишь традиционный предлог, чтобы погулять, попраздновать, попьянствовать, либо всерьез, в экстренных случаях жизни, при тяжелой болезни, эпидемии, засухе, неурожае, падеже скота, пожаре и пр. Вот тут-то верующий крестьянин не на шутку вспоминает свою религию, но что же он от нее требует? Отнюдь не обещания загробного блаженства. Он обращается к «чудотворным» средствам воздействия на природу: заказывает молебен о здравии, о дожде, «поднимает» чудотворную икону, идет к святым местам, к мощам, к «старцам» за исцелением и пр. и пр. Словом, верующий ожидает от своей религии магической помощи, магического вмешательства в будничную жизнь. Именно здесь, а не в потусторонних обещаниях христианства заключается в огромном большинстве случаев его притягательная сила для народа. Значит, иными словами, даже в сложных, высокоразвитых религиях важнейшее значение принадлежит на деле именно магии.

Наконец, магия составляет, по-видимому, вообще «ultimum moriens» религии. Некоторые интеллигентные люди, и в прошлом, и в наши дни освободившиеся от

влияния религии, не верующие ни в бога, ни в загробную жизнь, тем не менее нередко сохраняют в какой-то мере веру в магию: в приметы, в сглаз, в счастливые и несчастные дни и пр. Правда, далеко не всегда сам человек сознает это. Во многих случаях магические действия исполняются по традиции, бессознательно, даже машинально; иногда они исполняются как бы в шутку, со смехом, иногда «на всякий случай». Сюда относится употребление амулетов или предметов, «приносящих счастье», применение магических средств лечения, смешиваемых часто со средствами народной медицины; соблюдение полушуточных примет — не здороваться через порог, не садиться на углу стола из опасения остаться 7 лет без взаимной любви; избегание «несчастливых» чисел и дней; вера в сны, в гадание по руке или на картах, в сглаз и пр. и пр.

В наше время во многих странах не только сохраняются многие старинные магические обряды и представления, но и возникают новые, связанные с новыми явлениями в общественной жизни. Бытуют магические приемы, суеверные средства, приметы в среде шоферов, моряков, летчиков, в среде артистов сцены и цирка, в среде карточных игроков, в среде учащейся молодежи.

В чем же заключаются причины такой необычной жизнеспособности и устойчивости магии, влияющей на сознание людей всех эпох, от палеолита до наших дней? Причины, очевидно, заключаются в каких-то особенностях магии, в самой сущности этого явления. Но в чем же состоит эта сущность?

Казалось бы, при такой большой важности вопроса, представляющего не только чисто академический, но и практический интерес, проблема магии должна была бы уже давно подвергнуться серьезному исследованию, ее сущность и происхождение должны бы быть для науки вполне ясны. На самом деле, однако, этого нет, хотя о магии писалось, и немало.

* * *

Проблема магии до сих пор остается одной из наименее ясных среди проблем истории религии. О сущности магии, о ее отношении к религии высказывались и высказываются самые различные и даже противоположные мнения. Одни исследователи видят в магии необходимый элемент всякой религии, другие, наоборот, противопоставляют эти два явления друг другу. Но почти все приз-

нают, в той или иной форме, что магия играла крупную роль в развитии религии, особенно на ее ранних стадиях,— хотя бы даже как явление, чуждое по духу собственно религии. Видеть ли в магии, как это делает Фрэзер, предшественницу религии, или вместе с Прейсом и Фиркандтом рассматривать ее как главный источник развития религиозных представлений, или, наконец, подобно Саломону Рейнаку и Штернбергу, считать ее продуктом ранних анимистических верований, во всяком случае не подлежит сомнению, что магия окрашивала собой, если не целиком, то в значительной части, мышление первобытного человека и была тесно связана с развитием веры в сверхъестественное.

Быть может, одна из главных причин той неясности, которая доныне существует в вопросе о магии, заключается в том, что многие буржуазные исследователи, а особенно те, кто так или иначе связан с церковными кругами, вместо того чтобы стремиться выяснить роль и место магии в развитии религии, направляли все силы на то, чтобы разграничить магию и религию, противопоставить одну другой. Здесь сказывается сознательная или бессознательная апологетическая тенденция: противопоставить магию религии — это значит выделить из религии все наиболее темное, мрачное, дикарское, нелепое, устранить все это как якобы чуждый религии элемент, лишь примешавшийся к религии. Это значит очистить, обелить, прикрасить религию, приписав все ее отрицательные стороны магии. Подобное апологетическое стремление сказывается не только у чисто клерикальных авторов, как, например, Вильгельма Шмидта[1] или у близкого к клерикальной школе Карла Бета[2], но и у представителей светской либерально-буржуазной науки Джевонса, Фрэзера и др.

Например, в известной, в общем очень содержательной и полезной книге копенгагенского профессора Альфреда Леманна, автор ее, ученый либерально и прогрессивно настроенный, резко и решительно, но по существу поверхностно, разграничивает магию и религию. Он считает, что магия неотделима от «суеверия»; «суеверие» же — это все то, что противоречит и религии и научному взгляду. «Суеверие — это теория, а магия — деятельность, являвшаяся результатом такой теории»; «каждый поступок, вытекающий из суеверия, есть магия, или чародейство»[1].

По каким же признакам и на каком основании пытаются исследователи провести грань между магией и религией? Одним из первых, кто попытался провести такую грань, был известный финский лингвист-этнограф М. А. Кастрен. Находясь под влиянием взглядов Гегеля, он видел в магии «непосредственное проявление господства человека над природой» и считал, что она тем самым «находится в полном противоречии с верой в божество», а потому «она не могла развиться из этой последней (веры в божество) и должна была предшествовать ей». Кастрен полагал, что «магия составляет первую ступень в развитии народов и предшествует настоящей вере в богов» (der eigentlichen Götterlehie)[2]. В более поздней литературе можно проследить два главных направления, по которым ученые пытались провести разграничение магии и религии: одни из них обращали внимание на социальную сторону этих явлений и видели в религии общественное, коллективное, а в магии — частное, индивидуальное дело; другие подходили к вопросу с психологической стороны и пытались усмотреть различие между магией и религией в содержании самих представлений.

Первое направление восходит к Робертсону-Смиту (1884). Он считал, что древняя религия была орудием сплочения племени, выражением его солидарности и единства; к магии же обращались лишь те, кто преследовал какие-либо личные цели. В области магии действовали, по мнению Робертсона-Смита, демонические силы, стоявшие совершенно особняком от общественной религии[3]. Вслед за ним и Джевонс (1896) считал, что магия есть в сущности отрицание религии: она представляет собой совокупность частных культов в противоположность общественным; она обращается к духам, не дружественным, а враждебным человеку, «покидая чтимого

---

[1] По мнению В. Шмидта, магия представляет собой «самое резкое противоречие религии» (*Schmidt W.* Ursprung d. Gottesidee, 1912. I. S. 5).

[2] Согласно Бету, «магия и религия суть противоположности, которые нельзя примирить. Поэтому магия, где она господствует, убивает религию, и поэтому живая религия (lebendige Religion) борется против магии» (*Beth K.* Religion und Magie bei den Naturvölkern. B., 1914. S. 222).

[1] *Леманн А.* Иллюстрированная история суеверий и волшебства. М., 1901. С. 13.

[2] *Castren M. A.* Kleinere Schriften. St.— Pb., 1862. S. 233, 236, 226.

[3] *Robertson Smith W.* Lectures on the religion of the Semites. New edition. L., 1907. P. 264—266.

кланом бога»; поэтому магия обычно осуждается общиной, и к ней прибегают лишь отдельные лица для своих частных целей [1]. Но наибольшей заостренности этот взгляд достиг в работах французского социолога Эмиля Дюркгейма и его школы. По мнению Дюркгейма, магия в корне отлична от религии: субстрат всякой религии — та или иная социальная группа, ибо не может быть религии без «церкви» (понимая этот термин в самом широком смысле); магия же, напротив, всегда индивидуальна; если и бывают объединения магов, то без «мирян»; у магии есть свои обряды и церемонии, свои догматы и мифы, свои сверхъестественные существа, но они не составляют организованного целого, а враждебны друг другу [2]. Ученики Дюркгейма А. Юбер и М. Мос в своей работе, посвященной «общей теории магии» (1902), постарались довести это противопоставление до крайности. Религия, по их взгляду, отличается публичным, торжественным и обязательным характером; магия же — это своего рода преступление. Религиозные и магические обряды совершаются разными лицами, в разных местах и в разное время. «В то время как религиозный обряд ищет обычно света и людей (le public), магический обряд бежит от этого. Даже дозволенный (licite), он прячется как злодеяние (maléfice)». Магические действия совершаются обычно в лесу, в тени, в темном углу, ночью. В то время как религиозная практика всегда официальна, предписана и представляет собой публичный культ, магический обряд «есть всегда дело индивида или индивидов, действующих частным образом; действие и деятель окутаны тайной». Авторы доходят до утверждения, что магия по существу антирелигиозна. Согласно их определению, магия — это «всякий обряд, не составляющий части организованного культа»; Юбер и Мос подчеркивают, что исходят в своем понимании магии не из формы или характера обрядов, а из их положения в обществе [3].

Близка к изложенной и точка зрения тех исследователей, которые видят отличие магии от религии в отсутствии в ней морального элемента. Так, например, по

[1] *Jevons F.* Introduction to the history of religion. L., 1902. P. 170—178.

[2] *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 58—63

[3] *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie// L'Année Sociologique. 1902—1903. T. VII. P. 16—19.

мнению П. Сэнтива, магия преследует часто практические и утилитарные цели, тогда как религия — идеальные и моральные [1].

В основе всей этой концепции лежат, как мы дальше увидим, некоторые объективные факты; но нетрудно убедиться в том, что эти факты произвольно и односторонне подобраны и крайне искусственно разграничены. Все, что писали Дюркгейм и его последователи, как и его предшественники, о магии, верно в сущности лишь для одного определенного вида магии — для так называемой вредоносной (черной) магии, или «порчи»; но ведь есть же другие виды магии — лечебная, предохранительная, промысловая и пр., и к ним приведенные выше высказывания ни в какой мере не относятся. Юбер и Мос сами признают, что своим разграничением магии и религии они намечают лишь два крайних полюса, между которыми распределяется масса переходных форм; что есть факультативные и индивидуальные религиозные культы, как есть и магические культы, являющиеся не только дозволенными, но и официальными: примеры последних — античный культ Гекаты, индуистский культ Рудра-Шивы. Но Юбер и Мос считают, что это не типичные, а производные образования, не характерные для магии или религии [2]. Вполне резонную критику всей этой концепции находим мы, например, у американского этнографа Роберта Лоуи: последний указывает, в частности, на такие типично индивидуальные культы, как культ личных духов-покровителей у индейцев-воронов (и у многих других североамериканских индейцев, можем мы прибавить), который никто, в том числе и Дюркгейм, не считает магическим. Лоуи вполне прав, заключая, что «социологическое различие между магией и религией нельзя отстаивать» (is untenable) [3].

Общеизвестно, что существуют публичные обряды и культы и существуют индивидуальные, более или менее тайные обряды и культы; но, во-первых, грани между теми и другими нередко неощутимы, да и вообще различие это не носит принципиального характера; во-вторых же,

[1] *Saintyves P.* La force magique. P., 1914. P. 17—18. Еще Якоб Гримм высказывал подобную мысль, говоря, что магия — это «вид религии, приспособленной для низших потребностей домашней жизни» (L'Année Sociologique. T. VII. P. 18).

[2] *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie. P. 17, 19.

[3] *Lowie R.* Primitive religion. N. Y., 1924. P. 150—151.

если называть публичные обряды религиозными, а частные и тайные магическими, то оба эти термина приобретают совершенно не то значение, которое мы привыкли с ними связывать, и в результате не получится ничего, кроме терминологической путаницы.

В совсем другом направлении пытался разграничить магию и религию английский этнограф Джеймс Фрэзер. По его мнению, различие между той и другой заключается в самом содержании представлений. Магия, с точки зрения Фрэзера, основана на ошибочном применении психологического закона ассоциации идей по сходству и по смежности: связь сходных или смежных представлений первобытный человек принимал за реальную связь самих предметов. Однако в основе магии лежит, по мнению Фрэзера, тот же принцип, на котором основана и наука: убеждение в постоянстве и единообразии действия сил природы, в незыблемости связи причин и следствий. Напротив, религия, с точки зрения Фрэзера, отличается и от магии и от науки тем, что допускает произвольное вмешательство личных сверхъестественных сил в ход событий; сущность религии как раз и состоит-де в стремлении человека умилостивить эти силы, которые он считает стоящими выше себя. Магия, таким образом, прямо противоположна религии: магия основана на вере человека в свою способность непосредственно воздействовать на объект и достигать желаемой цели,— тогда как религия обращается к покровительству высших личных сил; выполнение магического обряда должно неминуемо повести к определенному результату, в то время как молитва, обращенная к божеству, может быть услышана или не услышана последним [1]. Фрэзер здесь повторяет в известной мере мысль Кастрена, а в конечном счете — Гегеля.

Фрэзеровское понимание магии и ее отношения к религии разделяется, с теми или иными оговорками, многими исследователями. Его придерживались Риверс [2], Ландтман [3], Зелигман [4] и др. Крауфорд Той (1924) тоже считал, что магия, в отличие от религии, пользуется методами принуждения сверхъестественных сил; он определял

[1] *Frazer J. G.* The Golden Bough. A study in magic and religion. L., 1923. P. 50—51; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986. С. 54—56.

[2] *Rivers W. H.* Medicine, magic and religion. L., 1924. P. 4.

[3] *Landtman G.* The origin of priesthood. Ekenaes, Finland, 1905. P. 171, 172.

[4] *Seligman G. G. a Br.* The Veddas. Cambrige, 1911. P. 190.

магию как «средство обеспечить сверхчеловеческий результат употреблением методов сверхчеловеческих сил» [1]. Близка к этому и точка зрения Эд. Вестермарка, согласно которому в религии человек пытается влиять на сверхъестественные существа естественными средствами, тогда как в магии он, напротив, влияет на естественные и сверхъестественные существа сверхъестественными средствами [2].

Успех и популярность концепции Фрэзера объясняется тем, что она довольно удачно выражает действительно существующее и очень важное различие двух типов верований и двух типов обрядов: одни обряды бывают связаны с представлениями о сверхъестественных личных существах, от вмешательства которых зависит ход событий и которые поэтому и являются непосредственным объектом воздействия (молитвы, жертвоприношения и пр.); другие обряды не содержат в себе подобных представлений и непосредственно направлены на тот или иной материальный предмет. Именно последний тип обрядов мы обычно называем магией, поэтому фрэзеровское употребление этого термина представляется вполне законным. Но Фрэзер допускает крупную ошибку, ведущую к терминологической путанице, когда он другую, противоположную группу обрядов, т. е. ту, которая связана с верой в личные высшие силы,— и т о л ь к о эту группу — называет религией, чрезмерно суживая тем самым значение последнего термина. Благодаря этому сужению термина «религия» и создается то искусственное противопоставление магии и религии, на которое не раз указывали критики Фрэзера как на основной недостаток его концепции. Например, нельзя не признать довольно убедительными те возражения по этому поводу, которые мы находим у Р. Маретта [3] или у Р. Лоуи [4].

В действительности те обряды, которые Фрэзер относит к категории магических (и они такими и являются), носят не менее религиозный характер, чем обряды второй группы: они также связаны с верой в сверхъестественное и также принципиально отличаются от рациональных

[1] *Toy Cr. H.* Introduction to the history of religion. Cambrige, 1924. P. 392, 406.

[2] *Landtman G.* The origin of priesthood. P. 172.

[3] *Marett R.* Threshold of religion. 1914. P. 34—37.

[4] *Lowie R.* Primitive religion. P. 136—147. Я оставляю в стороне ярко тенденциозную, хотя не лишенную остроумия, критику фрэзеровской точки зрения у Эндрью Лэнга (*Lang A.* Magic and religion. L., 1901).

человеческих действий. Те обряды, которые Фрэзер противопоставляет магическим, составляют на самом деле лишь одну определенную категорию религиозных обрядов: это обряды так называемого пропициального или умилостивительного культа.

С другой стороны, надо заметить, что Фрэзер, незаконно суживая понятие религии, слишком расширяет в то же время понятие магии, впадая при этом в некоторую непоследовательность. Он допускает, что и магия «часто имеет дело с духами, то есть личными агентами», как это делает и религия; но, в отличие от последней, она не умилостивляет их, а «принуждает и заставляет». В основе подобных действий лежит, по мнению Фрэзера, та же магическая идея, «что все личные существа, человеческие или божественные, в последнем счете подвержены безличным силам, которые управляют всем». Автор приводит в качестве примера древнеегипетские и индийские верования о возможности принудить богов силой, при помощи заклинаний, к исполнению желаний человека [1]. Подобного рода представления и обряды Фрэзер тоже называет магическими.

Эти представления и обряды действительно могут быть противопоставлены умилостивительному культу. Однако они отличаются и от собственно магических обрядов. Быть может, самым правильным будет сказать, что эти обряды занимают как бы промежуточное положение между умилостивительным культом (пропициацией) и чисто магическими обрядами, в которых отсутствует вообще всякое представление о личных сверхъестественных существах. Будучи по методу воздействия (принуждение) близки к магии, эти обряды по содержанию представлений (вера в личные божества, духов и пр.) приближаются к обрядам умилостивительного культа. Они могут быть объединены с последними в общую рубрику обрядов, связанных с анимистическими представлениями. В таком случае под магическими обрядами (магией) в узком смысле слова мы будем понимать только те обряды, которые имеют целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями.

[1] *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 56.

Такое понимание магии по существу не расходится с фрэзеровским. Оно близко и к той формулировке, которую дает Альфред Фиркандт, понимающий под магией (колдовством) «совокупность таких действий, которые противоречат механической естественной причинности, не будучи совершаемы непосредственно духами и богами» [1].

Что касается упомянутой выше промежуточной группы обрядов, суть которых состоит в попытках принудительно («магически») воздействовать на богов или духов, то эти обряды целесообразно обозначить особым термином, чтобы отличить их и от собственно магии и от умилостивительного культа [2]. Для этой цели вполне пригоден термин, нередко употребляющийся в этом значении: термин «экзорцизм» (правильнее «экзоркизм», от греч. *ἐξooxiξω* — заклинаю (духов), *ἐξορχiστής* — заклинатель).

В таком случае соотношение между упомянутыми тремя видами обрядов — и связанных с ними представлений — можно выразить в следующей схеме:

Магические представления:	Анимистические представления:	
магия	экзоркизм	пропициация
(непосредственное сверхъестественное воздействие человека на материальный объект)	(воздействие человека принудительными методами на богов и духов: заклинания и т. п.)	(молитвы и умилостивление высших существ, вера в их сверхъестественное вмешательство, в чудо и пр.)
(«магия» по Фрэзеру)		(«религия» по Фрэзеру)

Мы видим, таким образом, что Фрэзер, несмотря на допущенную им крупную терминологическую неточность, довольно близко подошел, по крайней мере, к формаль-

[1] *Vierkandt A.* Die Anfänge der Religion und Zauberei. Globus// 1907. Bd. 92. S. 41, 45. По-видимому, так же понимал сущность магии и Конрад Прейс, у которого, однако, определенной формулировки на этот счет мы не находим (*Preuss K.* Der Ursprung der Religion und Kunst//Globus. 1904. Bd. 86).

[2] Французский исследователь Жан Фильоза разграничивает «прямую» и «непрямую» магию. Первая заключает в себе обряды, в которых «магическая сила действует сама собой, не требуя вмешательства сверхъестественных существ»; вторая — те, которыми человек стремится принудить бога или демона исполнить его желание (*Filliozat J.* Magie et médecine. P., 1943. P. 27, 88).

ному пониманию специфики магии (о проблеме происхождения магии мы пока, конечно, не говорим). По сравнению с Фрэзером мало дают по данному вопросу другие авторы, которые, хотя и не отделяли магии от религии (и в этом были правы), но не умели вскрыть ее специфичности. Так, например, известная формула Фейербаха о магии как «противорелигиозной» форме религии [1], хотя и не лишена остроумия, но мало уясняет существо дела. Хорошо известная точка зрения Саломона Рейнака, согласно которому магия представляет собой «стратегию анимизма», т. е. совокупность обрядов, основанных на анимистических верованиях [2], по существу, стирает всякую специфику магии и растворяет ее в общей массе религиозных обрядов самого различного характера, значит, не только экзоркистских, но и пропициальных. Столь же широкое и расплывчатое значение придает магии или «чародейству» Л. Я. Штернберг [3].

Таким образом, следуя, по крайней мере с формальной стороны, Фрэзеру и Фиркандту, мы можем определить место магии среди других явлений религии, отграничив ее от обрядов экзоркизма и умилостивительного культа [4].

Но необходимо ограничить понятие магии и с других сторон.

Магию не следует смешивать, в частности, с мантическими обрядами (дивинация, гадание). Эти последние имеют с магией то общее, что они тоже связаны с верой в сверхъестественное, но притом тоже не заключают в себе, по крайней мере первоначально, никаких представлений о личных духах или богах. Но, в отличие от магии, мантика не преследует цели произвести какие-либо изменения во внешнем мире. Ее задача — не вызвать какие-либо события, а только узнать о них. Цель

[1] См.: *Фейербах Л.* Сочинения. М., 1926. Т. 2. С. 396.

[2] См.: *Рейнак С.* Орфей. Всеобщая история религий. М., 1919. Вып. 1. С. 41. Ср. Reinach S. Orpheus. P., 1909. P. 32. К этому пониманию приближается и Ш. Эншлен, см. его «Происхождение религии» (М., 1954. С. 57—58).

[3] См.: *Штернберг Л.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 219—222.

[4] Мы не говорим сейчас о тех весьма обычных фактах, когда магический обряд в ходе исторического развития, оставаясь по существу тем же, переосмысляется и соединяется с анимистическими представлениями. Мы ограничимся пока чисто формальным разграничением, не касаясь исторической связи явлений.

гадания обычно — узнать то, что человек естественным путем не может знать, или по крайней мере то, что он в данный момент не может естественным путем узнать. Мантические обряды и по внешней форме нередко близки к магии и часто переплетаются с настоящими магическими действиями. Они и совершаются зачастую одними и теми же лицами. Тем не менее вопрос о корнях и об историческом происхождении мантики (гаданий) — несколько особый и подлежит отдельному рассмотрению, в рамках настоящей работы он не будет рассматриваться. В узком и точном смысле слова магия не включает в себя обрядов гадания.

Другая близкая и к магии и к мантике группа явлений — вера в приметы. Эта вера отличается и от магических и от мантических обрядов тем, что человек здесь вообще не действует, а только наблюдает происходящие вокруг него или в нем самом явления: действия других людей, поведение животных, перемены в природе, собственные ощущения, сновидения и пр., и делает из них суеверные выводы о будущем. Он не пытается активно воздействовать на реальную действительность (как в магии), даже не создает искусственно обстановку наблюдения (как в гаданиях), а довольствуется восприятием происходящего помимо его воли. Правда, вера в приметы хотя и должна быть логически отграничена от магии, однако на деле с ней обычно переплетается. Зная ту или иную примету, счастливую или несчастливую, суеверный человек сознательно старается своими действиями ее создать или, напротив, избежать. Веря, например, в то, что встреча с похоронной процессией предвещает неудачу, он постарается уклониться от такой встречи. Веря в то, что день «Благовещения» (25 марта) — счастливый, богом благословенный день, крестьянин старался приурочить к нему начало некоторых весенних хозяйственных работ. При самом совершении тех или иных магических обрядов исполнитель их старается наблюдать сопутствующие явления в природе и пр., делая из них выводы об успешности или безуспешности совершаемого обряда.

Тем не менее вера в приметы, как и мантика, есть особая область исследования, лишь частично связанная с областью магии.

Мы не можем, наконец, включать в область магии довольно многочисленную группу обрядов, представляющих собой чисто символические акты, хотя обычно их

и рассматривают как именно магические. Приведу несколько примеров.

В числе разнообразных фактов, которые собраны Фрэзером в его «Золотой ветви» как примеры «гомеопатической магии», фигурирует такой: у болгар и босняков, когда женщина хочет усыновить мальчика, она толкает его к себе под юбку, и с этого времени он рассматривается как ее собственный полноправный сын [1]. Символическое значение данного обряда совершенно ясно; но что же в нем магического? Ведь никакого сверхъестественного действия от данного акта не только не получается, но и не ожидается; мальчика только начинают рассматривать как члена данной семьи, и ритуальный жест, проделанный женщиной, лишь придает известную наглядность его новому положению. Подобных примеров Фрэзер приводит несколько, но они не заключают в себе ничего магического.

Аналогичная ошибка нередко делается и в оценке такого обычая, как кувада. В отдельных случаях обычаи типа кувады могут действительно включать в себя элементы магии: так обстоит дело, например, у южноамериканских бороро, где отец принимает лекарства, если болен его ребенок. Но в целом обычай кувады является вовсе не магическим: ритуал кувады есть лишь символический акт, закрепляющий права отца на ребенка, и с ним не связывается никаких представлений о сверхъестественном действии этого акта на ребенка.

Совершенно то же самое надо сказать, например, о некоторых обрядах, сопровождающих переход невесты из дома родителей в дом жениха: в числе этих обрядов есть и действительно магические, например осыпание молодых зерном или хмелем (магия плодородия) или употребление апотропеических предметов, как железо, оружие, огонь; есть и обряды религиозного характера, не имеющие, однако, магического значения, например поклонение невесты домашнему очагу жениха, хождение ее вокруг этого очага и пр.,— знак вступления под покровительство духов-патронов жениховой семьи. Но есть и такие, которые не только магического, но и вообще никакого религиозного смысла не имеют, а имеют лишь чисто символическое значение: таково, например, смешение вина, выпиваемого молодыми, их совместная

[1] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 22.

еда, соединение рук, стукание головами и пр. Едва ли можно согласиться с Е. Г. Кагаровым, который все такие обряды рассматривает как магические [1].

В самом деле: ведь если каждое символическое действие, смысл которого состоит в том, чтобы сделать более наглядным, зримым то или иное событие или явление в общественной жизни, рассматривать как непременно магическое, религиозное, то таких действий можно усмотреть немало и в нашем собственном современном быту: например, торжественное вручение почетной грамоты или ордена как знака награды; провозглашение тостов и здравиц в честь кого-либо; почет, оказываемый государственному флагу или военному знамени, и пр.— все такие действия пришлось бы тогда рассматривать как магические обряды, по крайней мере в своей основе. На самом деле они не только не являются такими в настоящее время, но и по своему происхождению, вероятно, не связаны ни с какой магией, ни с каким суеверием.

Всего труднее отграничить магию от рациональных действий, направленных на достижение какой-либо цели естественными средствами. Хотя принципиальная разница между тем и другим ясна, но на практике одно зачастую переплетается с другим: рациональные приемы смешиваются с колдовскими до такой степени, что положительно невозможно их разграничить. Особенно ясно это в области врачевания: не только у отсталых народов применяемые для лечения естественные средства обычно комбинируются с шарлатанско-магическими приемами, но и в городской среде до сих пор кое-где бытуют суеверные средства «домашнего» врачевания, которые далеко не всегда можно отграничить от действительных средств народной медицины; а если учесть большое психологическое значение веры больного в действенность рекомендуемых ему средств, учесть силу внушения, психотерапию, которая приносит полезные результаты даже при явной бесполезности применяемых физических средств самих по себе, то в этих условиях даже и опытный врач не всегда сумеет разграничить рациональное и магическое среди приемов врачевания.

В меньшей степени, но примерно то же можно наблюдать и в области промысловой магии, особенно в

[1] См.: *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности//Сб. МАЭ. 1929. Т. VIII. С. 182—184.

первобытных ее формах, при которых не всегда видно, где кончается рациональный охотничий прием и где начинается суеверие; и в области вредоносной магии — «порчи» и пр.

В дальнейшем будут приведены конкретные примеры того, как нелегко порой отличить магический обряд от рациональной трудовой практики человека. Но эта трудность хотя и осложняет задачу отбора и описания подлежащих исследованию явлений, но она зато облегчает само исследование: как мы увидим в дальнейшем, близость магических действий, особенно первобытных, к трудовой деятельности людей, к их повседневному быту дает нам ключ к пониманию самой сущности, самого происхождения магических обрядов и представлений.

КЛАССИФИКАЦИЯ МАГИЧЕСКИХ ОБРЯДОВ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Проблема классификации магических обрядов представляет собой одну из очередных и важных задач истории религии. Значение этой проблемы далеко не исчерпывается целями простой систематики. Как будет показано в дальнейшем, правильная группировка фактического материала может здесь непосредственно подвести исследователя к вопросам генезиса магических обрядов и представлений, а тем самым облегчить понимание самого происхождения религии.

Вместе с тем в существующей научной литературе проблема классификации магии еще не занимает подобающего ей места. Можно назвать очень немного попыток такой классификации, и при этом ни одна из них не может считаться вполне удачной, хотя в каждой имеются те или иные ценные мысли, которые можно и нужно использовать. Впрочем, почти все существующие классификации формальны и односторонни: они исходят, как правило, из одной и той же стороны магии — из чисто психологической.

Самая ранняя и наиболее известная из классификаций обрядов магии принадлежит Дж. Фрэзеру. Этот исследователь делил все магические обряды и верования на две категории: гомеопатическую (т. е. имитативную, подражательную) и контагиозную (заразительную) магию [1]. Первая основана, по его мнению, на психологическом законе ассоциации идей по сходству, вторая — по смежности. Независимо от этого, Фрэзер подразделял магию на положительную (колдовство) и отрицательную (табу) [2]. Последнее деление мы пока оставим в стороне. Что же касается известного фрэзеровского деления магии на имитативную («гомеопатическую») и заразительную («контагиозную»), то нужно прежде всего сказать, что это деление далеко не исчерпывает всех типов магии. Оно охватывает, и то не целиком, лишь магические акты, совершаемые на расстоянии. Сам Фрэзер замечает мимоходом (видимо, не сознавая, что этим наносит удар своей классификации), что оба вида магии основаны на предположении, что предметы действуют друг на друга на расстоянии [3]. Но, как мы увидим дальше, есть типы магии, притом довольно элементарные, суть которых заключается как раз в вере в непосредственное действие одного предмета на другой, притом на близкий: сюда относится хотя бы ношение амулетов, натирание тела колдовским снадобьем и пр. Все эти очень многочисленные и разнообразные акты не находят себе места в схеме Фрэзера: в них нет ни идеи, что «подобное вызывает подобное», ни идеи о сохранении связи между вещами, некогда близкими, а позже разделенными. Нет места во фрэзеровской схеме также магии слова, т. е. заговорам или заклинаниям, которые тоже во многих случаях не основаны ни на сходстве, ни на смежности идей.

Пробелы фрэзеровской классификации пытался заполнить Альфред Фиркандт. В своей статье «Die Anfänge der Religion und Zauberei» [4] он делит колдовство (магию) на два основных типа: «Nahzauber» — «колдовство вблизи» — и «Fernzauber» — «колдовство издали». Нетрудно заметить, что второй тип покрывает собой оба фрэзеровских вида магии, тогда как первый тип установлен Фиркандтом впервые. Помимо этих двух основных типов, Фиркандт вводит еще третий, промежуточный: «Anfangszauber» — «начинательное колдовство»; под этим термином автор понимает те обряды, в которых начало действия, производимое реально, смешивается с его воображаемым результатом. Эта «начинательная

[1] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 19.
[2] Там же. С. 27.
[3] Там же. С. 20.
[4] Globus. 1907. Bd. 92.

магия» составляет как бы переход от «магии вблизи» к «магии издали»[1].

Классификация Фиркандта действительно заполняет пустые места фрэзеровской схемы. Но сама по себе она тоже обладает существенными недочетами. Прежде всего она слишком суммарна. «Колдовство издали» — понятие, которое включает в себя по существу разные виды магии (в том числе оба фрэзеровских вида); термин «колдовство вблизи» также нуждается в детализации. Но понятие «начинательной магии», предложенное немецким исследователем, заслуживает того, чтобы его принять.

Еще более суммарна классификация, разработанная Юбером и Мосом в цитированной уже мною их статье о магии. Эти авторы дают наиболее общую разбивку всех магических обрядов на две группы: «rites manuels» — «ручные обряды», т. е. магические действия, и «rites oraux» — «словесные обряды», т. е. заклинания[2]. Правда, обычно слова и действия входят одновременно в каждый отдельный магический обряд; но то и другое может выступать и порознь: особенно относится это к «словесным обрядам», т. е. к заклинаниям, которые нередко имеют самостоятельное значение в магии.

Классификация Юбера и Моса страдает, еще в большей мере, чем схема Фиркандта, чрезмерной общностью. Она дает слишком крупные рубрики. «Rites manuels» охватывают ведь все вообще типы магических обрядов. Зато понятие «словесных обрядов» заслуживает внимания, так как колдовские акты действительно нередко состоят из одних заклинаний — «заговоров», без всяких действий; либо последние играют лишь подчиненную роль. Об этом будет сказано дальше.

Гораздо более сложна классификация, предложенная Арнольдом ван Геннепом. Этот автор делит магические обряды по нескольким направлениям, пытаясь объединить точки зрения своих предшественников. Он подразделяет обряды магии прежде всего на симпатические и контагионистические, повторяя в этом, по сути дела, схему Фрэзера. Ему же следует он и тогда, когда делит магические обряды на положительные и отрицательные

[1] Globus. 1907. Bd. 92. S. 22, 41—43.

[2] *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie. P. 48—52.

(табу). Далее, независимо от того, он делит колдовские обряды на прямые (где результат ожидается непосредственно вслед за действием) и непрямые (в которых действие лишь приводит в движение силы, долженствующие произвести желаемый результат). Наконец, считая, что магические действия могут сочетаться с анимистическими представлениями, но могут обходиться и без них, ван Геннеп устанавливает деление этих действий на анимистические и динамистические[1]. Все эти различные подразделения взаимно перекрещиваются, хотя некоторые из них обычно бывают друг с другом связаны: так, «прямые» обряды чаще бывают «динамистическими», а «непрямые» — «анимистическими» и пр.

Классификация ван Геннепа не лишена остроумия, но она не слишком пригодна для практических целей, как и для теоретического анализа: будучи эклектичной, она создает довольно неопределенные рубрики и в то же время не исчерпывает всех разновидностей магии.

Наиболее дробный характер носит классификация магии, разработанная советским этнографом Е. Г. Кагаровым. Этот исследователь придерживается в известной мере традиционного принципа классификации магических обрядов по их, как он выражается, «психологической основе». По этому признаку он делит магию на четыре типа: магия симильная (гомеопатическая), парциальная (голофрастическая), контагиозная и энантиопатическая (т. е. основанная на идее противоположности). Не разъясняя, впрочем, этого несколько нечеткого деления и не останавливаясь на нем, Е. Г. Кагаров считает основным принципом систематики магических действий не этот, а другой принцип — по «целевой установке» обрядов. С этой точки зрения он предлагает свою собственную группировку, представляющую известный интерес. Он делит магические обряды прежде всего на две основные группы — профилактические (предохраняющие) и протрептические (продуцирующие) обряды. Первая из этих основных групп подразделяется Кагаровым на четыре типа: апотропеические, диссимуляционные (или экзапатетические), витативные (апофевктические) и криптические обряды. Вторая группа подразделяется на 8 типов: обряды карпогонические, копулятивные (в том числе синдиасмические и аггрегационные), дизъюнктивные (в том числе хористические

[1] *Van Gennep A.* Les rites de passage. P., 1909. P. 9—11, 18.

и сепарационные), катартические, гиластические, дефиксионные, мантические и сакраментальные [1].

В схеме Е. Г. Кагарова мне представляется ценным деление магических действий на две группы: действия «протрептические» — как бы агрессивные, и «профилактические» — оборонительные. Но в целом данную схему едва ли можно принять: не говоря уже о ее излишней, совершенно неоправданной дробности (некоторые рубрики — как «витативная», «криптическая» и «диссимуляционная» магия — весьма нечувствительно отличаются друг от друга), схема эта страдает непоследовательностью и вместо «целевой установки» дает лишь более детальную группировку магических обрядов по психологическому механизму. Схема перегружена рубриками, к магии вообще не относящимися. Ведь все эти «гиластические» (т. е. умилостивительные) и «сакраментальные» обряды принадлежат к области не магии, а пропициального (умилостивительного) культа. Мантика тоже не входит в сферу магии, а лишь соприкасается с нею. А «копулятивные» и «дизъюнктивные» обряды сами по себе не относятся не только к магии, но и вообще к религии, представляя собой просто символические акты (см. выше). Распределение типов магии по основным группам тоже не вполне выдержано: например, «катартические» обряды, если они вообще должны быть включены в число магических, принадлежат скорее к «профилактической», чем к «протрептической» группе. Словом, классификация Кагарова, будучи излишне дробной, в то же время довольно сбивчива и скорее способна затруднить, чем помочь исследователю магии в систематизации обрядов. Однако отдельные рубрики, предложенные Кагаровым, могут быть приняты во внимание.

Последнюю по времени, насколько мне известно, заслуживающую внимания классификацию магических обрядов можно найти у польского этнографа Казимира Мошиньского в его «Kultura ludowa Słowian» [2]. Этот автор делит все вообще обряды, относящиеся к данной области, на две основные группы: обряды «субмагические» и магические в собственном смысле. «Субмагическими» Мошиньский называет такие обряды, в которых «действие само по себе рационально; магическим становится вследствие того, что объекты или свойства объектов, которых оно касается, в действительности не существуют, либо существуют совершенно иначе, чем предположено». Собственно же магические обряды — это те, при которых «действие само по себе иррационально». Эти собственно магические обряды польский исследователь делит на 5 типов: 1) трансляционные: в них «действие основано на фиктивном перенесении свойства... одного объекта на другой» тем или иным способом; 2) трансмиссионные: «действие основано на фиктивном влиянии на отдаленный объект N с помощью предметов, посылаемых на короткое расстояние в пространство в его направлении»; 3) симпатические, где «действие основано на фиктивном влиянии на объект N через фактическое влияние на другой предмет»; этот тип подразделяется на два подтипа: второстепенно-симпатические обряды (где действие направлено на безразлично какой предмет, решает только само действие) и собственно симпатические (предмет, на который направлено действие, сходен или как-то связан с объектом N); 4) креационные: фиктивное создание объекта через уподобление ему или через создание его подобия; 5) инцепционные: влияние на будущее событие через его начинание.

В классификации Мошиньского представляется правильным различение собственно магических и «субмагических» обрядов. Последние могут считаться (что необходимо, конечно, подтвердить на конкретных фактах) зародышевыми формами магии, переходными от стихийно-рациональной практики. Подразделение собственно магических обрядов у Мошиньского основано на одном последовательно проведенном принципе, но оно слишком дробно. Так, 2-й и 5-й типы — «трансмиссионные» и «инцепционные» обряды — по существу представляют собой одно и то же. Точно так же очень близки между собой типы 3-й и 4-й: в обоих дело идет о воздействии на объект путем подражания ему. Если упростить схему Мошиньского, объединив сходные рубрики, то получится 3 или 4 группы обрядов, приблизительно совпадающие с классификацией Фиркандта, частью и Фрэзера.

[1] См.: *Кагаров Е. Г.* К вопросу о классификации народных обрядов//Доклады Акад. наук. 1928. № 11; *Его же.* Состав и происхождение свадебной обрядности//Сб. МАЭ. 1929. Т. VIII.

[2] Cz. 2. Zeszyt I. Kraków, 1934. S. 268.

ТИПЫ МАГИИ

Все, приведенные выше попытки классификации магии основаны — либо целиком, либо в первую очередь — на одном принципе: на анализе психологической стороны, т. е. самого содержания магических верований. Это есть, так сказать, техническая классификация магических действий. Принцип этот является сам по себе совершенно законным, хотя, как мы увидим в дальнейшем, он не может считаться ни единственным, ни даже главным и основным принципом классификации магии. Но и этот принцип не проведен достаточно последовательно ни в одной из существующих классификаций. Мы должны поэтому попытаться, взяв из каждой классификации то ценное, что она может дать, установить по возможности полную и систематическую группировку магических актов — по признаку связанных с ними представлений.

Разумеется, в такой туманной, состоящей из фантастических представлений области, как область магии, нельзя претендовать на вполне четкую и исчерпывающую систематику. Тем не менее изучение фактов показывает, что при всем разнообразии магических приемов, употреблявшихся или употребляющихся у разных народов по различным поводам, они могут быть сведены к небольшому числу типов.

Всякий магический обряд связан с более или менее осознанным,— хотя во многих случаях лишь предполагаемым,— представлением о некоей магической, т. е. сверхъестественной силе. Будет ли это специфически вредоносная магическая сила типа австралийской (племени аранда) «арункульта», или бесформенная и многообразная по действию потенция типа меланезийско-полинезийской «мана», будет ли данное представление выражено особым словом в языке данного народа, или оно останется как бы неосознанным,— все равно, любой магический акт может считаться таковым лишь постольку, поскольку он связан с таким представлением о таинственной, сверхъестественной силе. Если такого представления нет и не предполагается, у нас нет оснований говорить вообще о магии.

А если это так, то за основу «технической» классификации магических обрядов можно взять одно из двух: либо самый источник магической силы, либо разные способы ее передачи (или, наоборот, отстранения).

Первый метод классификации может считаться вообще законным; но он уводит исследователя от анализа магических д е й с т в и й к изучению священных п р е д м е т о в; поэтому подобная классификация скорее должна найти себе место в работе, посвященной изучению фетишей, амулетов, талисманов, оберегов и пр. Там будет исследоваться вера в магическую силу огня, воды, крови, волос, глаза, ткани, веревки, железа, круга и пр. Второй метод классификации — по технике передачи магической силы или защиты от нее — напротив, относится непосредственным образом к изучению самих магических обрядов. Это — как раз то, что нам нужно. Поэтому мы пока и положим именно его в основу группировки материала.

Простейший способ передачи магической силы — это непосредственное соприкосновение источника или носителя этой силы с тем объектом, на который направлено колдовство. Носитель магической силы может при этом быть различным: это может быть неодушевленный предмет, амулет или талисман, человек, в частности сам колдун, и т. п. Характер соприкосновения может быть тоже различным — ношение амулетов или талисманов, принятие внутрь магического снадобья, прикосновение руки колдуна и пр.; но при этом основное представление — идея непосредственного перенесения магической силы путем прямого контакта — остается одним и тем же. Этот тип магии, который учтен только в одной классификации Фиркандта под именем «Nahzauber» и лишь частично связывается с «трансляционной» магией Мошиньского, я предлагаю называть к о н т а к т н о й магией (примеры этого, как и других типов магии, будут даны в дальнейшем).

Более сложным с психологической точки зрения является тот тип магии, который Фиркандт назвал «Anfangszauber» — начинательной магией. В схеме Мошиньского ей соответствует «трансмиссионная» и «инцепционная» магия. Суть ее состоит в том, что магический акт направлен, как и в предыдущем типе, непосредственно на самый объект, но в силу его недосягаемости в том или ином отношении (например, за дальностью расстояния) реально производится только начало желаемого действия, окончание же его и появление ожидаемого результата — предоставляется магической силе. Наиболее типичный пример представляет собой австралийский магический обряд при помощи так

называемой «pointing bone», о котором будет идти речь ниже. Сюда же относится так называемая «магия первого дня» — вера в то, что нечто происходящее в первый день какого-то периода будет происходить и в течение всего этого периода. Этот тип магии можно назвать инициальной магией.

Если в двух названных типах магии сверхъестественная сила действует непосредственно на объект колдовства (хотя бы находящийся на далеком расстоянии), то следующие два типа отличаются от них тем, что в них действие магической силы направлено не непосредственно на объект, а на его заместителя, и уже через последний — на сам объект. Таким заместителем может быть прежде всего какая-нибудь частица объекта магии (например, отрезанные волосы, ногти, слюна, испражнения человека и пр.) либо предмет, бывший с ним в соприкосновении (объедки пищи, части одежды, след ноги и т. п.). В таком случае перед нами тот тип магии, который Фрэзер называет контагиозной, а другие исследователи — парциальной магией. Последнее название следует предпочесть.

Другим видом заместителя, через который магическая сила может действовать на объект, является подобие или изображение этого объекта. Тот тип магии, который выражается в попытках воздействовать на предмет через его подобие, называется обычно или гомеопатической (Фрэзер), или симильной (Кагаров), или наконец имитативной магией. Я предпочитаю пользоваться этим последним термином как наиболее простым и ясным. К этому же типу следует причислить магические обряды, состоящие в подражании тому действию, которое желательно вызвать: таковы магические охотничьи, военные пляски, некоторые обряды вызывания дождя и пр.

Перечисленные четыре типа магии имеют между собой то общее, что целью их является перенесение тем или иным способом магической силы на объект. Все они обнаруживают, таким образом, как бы положительную или агрессивную направленность. Это те типы магии, которые Е. Г. Кагаров предлагал называть «протрептическими».

В отличие от них другие типы имеют как раз обратную цель: отстранить, отогнать, удалить те или иные вредные влияния, защититься от их действия. Эти типы магии имеют оборонительный или защитный характер —

Е. Г. Кагаров называл их «профилактической» магией, термин, однако, не во всех этих случаях применимый. Таких типов можно выделить в основном два:

Один из них — так называемая апотропеическая магия, т. е. отгоняющая. Суть ее состоит в стремлении отогнать, отпугнуть враждебные силы, не допустить их приближения. В этих целях применяется ношение амулетов и оберегов, разные жесты и звуки, как, например, звон металла, стрельба, а также огонь, дым, магические линии, круги и многое другое. К тому же типу апотропеической магии примыкают и действия, направленные к тому, чтобы так или иначе уклониться от соприкосновения с нежелательными силами, укрыться, спрятаться от них. Примеры — ритуальное закрывание головы, лица или других частей тела, избегание мест, считающихся магически опасными, и пр. По классификации Кагарова эти обряды и действия относятся к типам «витативному», «диссимуляционному» и «криптическому»; но не только различие между этими тремя последними категориями слишком неощутимо, но и все три достаточно близки к апотропеической магии. Едва ли целесообразно выделять их в отдельный тип.

Другим типом магических действий, имеющих то же защитное назначение, являются обряды очищения от предполагаемых злых влияний, проникших в тело человека, в его жилище и пр. Очищение достигается разными способами: ритуальным омовением, окуриванием, кровопусканием, постом, употреблением снадобий и пр. Этот тип может быть назван (вслед за Кагаровым) катартической магией.

Особняком стоит вопрос о так называемой магии слова («вербальная» магия), о магических заклинаниях, заговорах, нашептываниях. В существующих классификациях она почти не находит себе места,— исключение составляет, как мы видели, лишь классификация Юбера и Моса с ее «rites oraux». Но роль заклинаний и заговоров в истории колдовства чрезвычайно велика. Следует ли рассматривать «словесную» (или «вербальную») магию как особый, самостоятельный ее тип, равноправный с перечисленными выше 6 типами?

В литературе нельзя найти ясного ответа на этот вопрос. На зато многие исследователи склонны приписывать именно словесной магии (заговорам) самостоятельную и главную роль в развитии магии вообще. Такой крупный полевой исследователь, как Бронислав

Малиновский, изучивший детально магические обряды и представления меланезийцев Тробриандовых островов, настаивал на преобладании слова в любом магическом акте: по его мнению, действие составляет лишь второстепенный и даже необязательный элемент магии; обычная роль действия сводится лишь к тому, чтобы передать или перенести магическое заклинание на предмет[1]. Из русских исследователей, которые вообще уделяли изучению именно заговоров очень серьезное внимание, кое-кто склонен был видеть корни всякой магии как раз в вере в могущество человеческого слова. На этой точке зрения стоял А. А. Потебня[2], а особенно — А. Ветухов[3]. Названные исследователи видели именно в словесной магии основную и первичную ее форму. А сам обряд? Обрядом они попросту мало интересовались. Ясно, что подобный взгляд страдает по меньшей мере односторонностью.

В противоположность ему другие исследователи видели в слове, в заклинании — быть может, впадая в другую крайность,— лишь то или иное воспроизведение или как бы описание обряда. Согласно Н. Ф. Познанскому, магический обряд первоначально представлял собой простое и безотчетное действие, без всяких слов; слова были не нужны. Но действие понемногу становилось непонятным и для пациента, и для самого «чарующего»,— в особенности тогда, когда «чарующий» начал осознавать, «что предмет, на который направлена чара, не тождествен с предметом, на какой он хочет воздействовать». Познанский видит тут «раздвоение сознания чарующего»[4]. Он, видимо, хочет сказать, что исполнитель обряда начал постепенно осознавать различие между естественной и сверхъестественной связью явлений. Вот тут-то и понадобилась словесная формула, возникшая сначала как простое пояснение обряда, ставшего непонятным. Заговорная формула лишь поясняет смысл действия. Но впоследствии, при долговременном сосуществовании магического обряда и сопровождающей его словесной формулы-заклинания, последнее стало приобретать самостоятельное значение. В дальнейшем «слово отрывается от действия. С этой поры оно — самостоятельная магическая сила»[1]. Заговор начинает произноситься и без всякого совершения обряда: он сам по себе считается достигающим своей цели. В заговоре сохраняется нередко как бы описание действия, которое когда-то совершалось реально, но перестало совершаться. Пример: «Пойду я, раб божий, в лес к белой березе, сдеру белое бересто, брошу в пещь огненную. Как то бересто на огне горит и тлеет, так бы...» и т. д. Ясно, что когда-то исполнитель обряда совершал на деле те действия, которые теперь в заговоре только описываются[2].

[1] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. L., 1922. P. 408.

[2] См.: *Потебня А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. С. 61 и др.

[3] *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907.

[4] *Познанский Н.* Заговоры. Пг., 1917. С. 143.

Взгляд Познанского, обоснованный им на анализе огромного фактического материала, очень правдоподобен. Одно только представляется в нем неубедительным: из чего, собственно, следует, что первоначально всякий обряд был немым и что словесная формула присоединилась к нему только впоследствии? Не проще ли предположить, что произнесение тех или иных слов — пожелание, приказ, запрет — составляло с самого начала неотделимую часть самого обряда? И в самом деле: весь этнографический материал, который сам Познанский привлекает лишь в ничтожной степени, свидетельствует, что действие и слово, обряд и заклинание, как правило, идут всегда вместе. И у австралийцев, и у папуасо-меланезийцев, и у всех других отсталых народов совершение любого колдовского обряда сопровождается заклинанием. Местами именно заклинание, как это наблюдал Малиновский у жителей Тробриандовых островов, имеет первенствующее значение.

Но Познанский вполне прав, когда говорит о постепенном отмирании (в некоторых случаях) действия и о сохранении одного лишь заговора, в котором это забытое действие лишь воспроизводится словесно. Известно огромное количество заговоров, в которых это вполне отчетливо видно.

А раз это так, то отсюда следует, что «вербальная», или словесная, магия не представляет собой особого и самостоятельного типа магии: она является лишь словесным аккомпанементом к совершаемому колдовскому действию. Так, по крайней мере, первоначально. Но во многих случаях, при дальнейшем отмирании самого обряда, заговор остается как самостоятельная магиче-

[1] *Познанский Н.* Заговоры. Пг., 1917. С. 148.

[2] Там же. С. 207.

ская сила. Тогда он действительно получает значение как бы особого типа магии. Однако в заговоре могут выражаться черты и других известных уже нам типов: имитативное, парциальное, апотропеическое, катартическое и прочее колдовство.

Перечисленными шестью типами исчерпывается, можно думать, все разнообразие существующих магических обрядов, если рассматривать их со стороны «механизма действия». Разумеется, было бы неправильно ожидать, что все разнообразные магические акты четко распределятся по рубрикам этой или какой угодно другой классификации. В очень многих случаях магические обряды обнаруживают сочетание двух или даже трех и более принципов. Такие обряды мы должны относить к смешанным типам. Так, очень нередки обряды, в которых принцип контактной магии (действие через непосредственное соприкосновение) сочетается с имитативным принципом (подражание желаемому действию), либо с катартическим (изгнание чего-то нежелательного); часто встречается также соединение имитативной и парциальной магии; что «вербальная» магия (заклинания) весьма часто соединяется с тем или иным типом обрядов, об этом уже говорилось.

МАГИЯ И ТАБУ

Независимо от классификации по психологическому механизму или по технике действия, позволяющей установить 6 основных типов магии,— эта последняя может быть различаема по положительному или отрицательному характеру своих предписаний. Как правильно отмечал Фрэзер, магия «состоит не из одних позитивных предписаний, она включает в себя большое число... запретов»[1]. Первые предписания выражаются в магических обрядах (колдовстве), вторые — в магических запретах (табу). Это совершенно правильное разграничение установлено Фрэзером. Оно разделяется также Юбером и Мосом, ван Геннепом и другими. Против него возражал Р. Маретт в специальной статье «Является ли табу отрицательной магией?»[2], но его возражения бьют мимо цели. Маретт пытался доказать, что табу основано не на магии, а на боязни мистических опасностей; на самом деле он доказал другое — ложность фрэзеровского чисто психологического понимания самой магии как ошибочного применения закона ассоциации идей. В последнем Маретт, кстати, совершенно прав, но об этом речь будет ниже.

Другое дело, что не всякое табу имеет магический характер. Понятие табу — более широко, чем понятие магии: оно почти столь же широко, как понятие религии в целом. Ведь нет и не было ни одного явления из области религии, которое в той или иной мере не было бы табуировано. Конечно, категоричность и абсолютность табу весьма ослабляются на поздних стадиях развития религии; но от табуации не свободны в какой-то мере даже самые сложные продукты религиозной идеологии, например догматы христианской или мусульманской религии, их предметы культа и пр. Связывать же все это с магией — значило бы, конечно, придавать натянутый и искусственный смысл самому термину «магия». Например, было бы бесполезным педантизмом распространять понятие магии на христианский запрет входить в церковь в шапке, на католический запрет мирянам читать Библию или духовенству вступать в брак. Но эти запреты — не что иное, как табуация. Однако по своему происхождению и эти и другие разнообразные религиозные запреты (табу) связаны, вероятно, с той же магией. Подавляющее же большинство религиозных запретов (табу) носит вполне непосредственно магический характер. И наоборот, отрицательно-магические предписания выражаются именно в форме табу.

Положительную магию (колдовские обряды) и отрицательную магию (табу или запреты) можно было бы назвать двумя разными аспектами магии.

Просмотр фактического материала показывает, что, подобно тому, как типы магии зачастую выступают не изолированно, а в смешении или в комбинации друг с другом, так и аспекты магии могут встречаться в сочетании один с другим. Нередко встречаются сложные магические предписания, в которые входит не только указание порядка и способа совершения обрядов, но и налагаемые при этом обязательные ограничения или запреты. Например, очень часто человек во время совершения магического обряда должен воздерживаться

[1] *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 26.

[2] *Marett R.* Is Taboo a negative magic? Anthropolog. essays presented to E. Tylor. Oxford, 1907. Перепечатано в его сборнике: Threshold of religion, 2-d ed. L., 1914.

от определенных действий: не оглядываться, ни с кем не разговаривать, не есть и т. п., веря, что при несоблюдении этих запретов обряд теряет свою силу. Еще чаще сама магическая формула (заклинание, заговор) составляет предмет табу: формула должна храниться в строгой тайне, в противном случае она лишается своей силы.

Таким образом, положительные и отрицательные предписания в магии — обряды и запреты — постоянно сочетаются вместе, дополняя друг друга. Это не мешает им, конечно, в ряде случаев выступать и порознь.

ВИДЫ МАГИИ

Та группировка магических обрядов по типам и аспектам, о которой до сих пор говорилось, исходит из психологического содержания связанных с ними представлений и носит формально-логический характер. Эта группировка полезна в том отношении, что помогает понять психологию магических верований, проследить, так сказать, ход магической мысли, насколько он отразился в обрядах колдовства. Но этим, в сущности, исчерпывается значение указанной психологической классификации. Она не подводит исследователя к пониманию корней магии. Психологическое содержание магических обрядов не составляет ведь ни их основы, ни их движущей силы. Оно само опосредствовано иными факторами. Это психологическое содержание не первично, а вторично. Думать иначе — значило бы становиться на чисто идеалистическую точку зрения Фрэзера и других буржуазных авторов, которые надеются вскрыть корни магии путем чисто психологического анализа. Подобная точка зрения привела Фрэзера, как известно, к весьма поверхностному пониманию генезиса магии, которую он считал не чем иным, как системой логических ошибок. Неудовлетворительность такого понимания отмечалась и в буржуазной литературе, хотя бы тем же Мареттом. Этого вопроса мы коснемся, впрочем, позже.

Более того. Даже для целей чисто формальной классификации группировка магических обрядов по психологическому механизму действия, т. е. деление их на типы, представляется, в сущности, искусственной и малопригодной: ведь она соединяет весьма различные по существу обряды в одну рубрику и разъединяет то, что на деле тесно соединено. Например, в одном и том же обряде лечебной магии могут сочетаться принципы контактной, катартической и имитативной магии; и те же самые типы могут быть обнаружены в каком-нибудь аграрно-магическом или охотничьем обряде, где они играют совершенно иную роль.

Западные исследователи не пошли дальше психологической или формально-логической классификации магических обрядов. С точки зрения исторического материализма, напротив, гораздо большее значение получает иная их классификация — по социальной направленности и по роли, выполняемой магическими обрядами в жизни людей. Подобная группировка колдовских обрядов, вообще говоря, не представляет собой особенной новости: во многих этнографических описаниях авторы их, при изложении конкретного материала по магии, нередко располагают его по этим естественным рубрикам: выделяют, например, лечебную, промысловую, любовную и т. п. магию. Но, как это часто вообще бывает, подобная группировка материала производится как бы ощупью, стихийно, чисто эмпирически; в теоретических же работах рубрики вроде упомянутых обычно не фигурируют.

Социальная направленность магических обрядов не сводится к одной лишь непосредственной цели, ради которой они совершаются, хотя при первом взгляде наблюдатель склонен замечать лишь цель обряда. Мы говорим о лечебной, вредоносной, любовной, военной, промысловой магии, но было бы глубокой ошибкой считать, что различие между этими видами магических действий состоит лишь в том, что одни из них устраиваются с целью лечения, другие с целью нанесения вреда, третьи с целью добиться успеха в промысле и т. д. За этим различием непосредственных целей кроется в действительности более глубоко идущее различие. Это различие коренится в самой основе, на которой выросли магические обряды и сопутствующие им представления: основу же эту составляют — в последнем счете — материальное производство и соответствующие ему формы общественной жизни. Поэтому и сами довольно привычные термины «лечебная», «промысловая» магия и т. п. надлежит понимать в несколько условном смысле. Это будет подробнее объяснено в дальнейшем.

Итак, мы выделяем следующие категории магических обрядов, которые могут быть названы (в отличие от типов) **видами** магии:

1) вредоносная магия,
2) военная магия,
3) половая (любовная) магия,
4) лечебная и предохранительная магия,
5) промысловая магия,
6) метеорологическая магия,
7) прочие, второстепенные виды магии.

Мы рассмотрим каждый из перечисленных видов магии отдельно[1]. Рассмотрение это должно показать, что рубрики эти намечены не наобум, что они представляют не случайную и формальную разбивку материала, что дело идет о группировке явлений, вытекающей из самого их существа. Поэтому рассмотрение каждого из видов магии должно подвести нас и к пониманию их корней, их генезиса, т. е. повести к основной цели исследования.

Так как группировка магических обрядов по их **видам** сделана по другому признаку, чем та группировка тех же обрядов по **типам** с точки зрения психологии магических представлений, о которой рассказывалось выше, то ясно, что рубрики той и другой классификации не только не могут совпасть, но будут как бы пересекать друг друга под прямым углом, создавая двойное перекрестное деление. Каждый из названных сейчас видов магии может быть разбит на те 6 типов, с которыми мы познакомились выше. Например, обряды лечебной магии могут принадлежать к контактному, к инициальному, к парциальному, к имитативному, к апотропеическому, к катартическому типам. То же следует сказать и о других видах магии.

[1] Конечно, любой перечень видов магии не может не быть условным. Каждый из перечисленных видов магии можно разбить на то или иное число более частных видов (подвидов, разновидностей). Так, из лечебно-предохранительных магических обрядов можно было бы выделить в особый вид те, которые связаны с охраной беременности женщин, с рождением детей, с защитой их здоровья и пр. «Промысловую» магию нетрудно расчленить — и обычно расчленяют — на охотничью, рыболовческую, земледельческую, скотоводческую и пр.; можно выделить в особые виды также магию строительную, ремесленную, даже торговую и т. п. Такое дробное деление на виды может быть вполне оправдано при детальном описании. Но для целей обобщенного исследования, т. е. для нашей задачи, важнее добиваться максимально крупных рубрик.

Можно изобразить графически эти две перекрещивающиеся классификации магических действий, как решетку, образованную вертикальными колонками, которые соответствуют **типам** магических обрядов, и горизонтальными рядами, означающими **виды** этих обрядов. В клетках такой решетки и разместятся отдельные конкретные магические обряды, каждый из которых, таким образом, получает двойное обозначение — вида и типа. Подобная решетка будет выглядеть следующим образом:

Типы / Виды	Протрептические				Профилактические	
	контактный	инициальный	парциальный	имитативный	апотропеический	катартический
Вредоносная магия						
Военная						
Половая (любовная)						
Лечебно-предохранительная						
Промысловая						
Метеорологическая						
Второстепенные виды						

Впрочем, не все клетки этой решетки могут быть заполнены. Хотя теоретически и можно себе представить, что каждый вид магии может проявляться в обрядах любого типа, но на практике это, видимо, не так. Самый психологический механизм магического акта бывает обычно, как мы увидим ниже, в сильной степени предопределен характером и направленностью совершаемого обряда. В одних видах магии преобладают обряды, скажем, контактного типа, в других — имитативного и т. д. К числу первых относится, например, лечебная магия, к числу вторых — метеорологическая. Это не случайно: трудно представить себе, например, обряд метеорологической магии (магии погоды), построенный по принципу контактного или парциального типа. Впрочем, эти вопросы будут более подробно рассмотрены в дальнейшем.

На основе сочетания обоих способов классификации магии каждый отдельный обряд получает двойное обозначение — по принадлежности к определенному виду и к определенному типу. Это удобно делать при помощи особой условной шифровки в виде дроби, где числитель указывает вид, а знаменатель — тип магического обряда. Например, обряд лечебной магии, принадлежащий к контактному типу, обозначается: $\frac{\text{леч.}}{\text{конт.}}$; обряд промысловой магии имитативного типа обозначается: $\frac{\text{пром.}}{\text{имит.}}$ и т. д. Обряды смешанного типа шифруются по входящим в них элементам типов: например, обряд половой магии, основанный на сочетании контактного и имитативного типов, обозначается: $\frac{\text{пол.}}{\text{конт.}+\text{имит.}}$. Те случаи, когда сам магический обряд отпал и осталось только заклинание (заговор), шифруются так: $\frac{\text{леч.}}{\text{верб.}}$, $\frac{\text{пром.}}{\text{верб.}}$ и т. п. Можно применять и более детальную шифровку, отмечая не общий вид, а разновидность магического обряда — скотоводческой, земледельческой, охотничьей магии и пр.: $\frac{\text{скот.}}{\text{конт.}}$, $\frac{\text{земл.}}{\text{имит.}}$, $\frac{\text{ох.}}{\text{парц.}}$ и т. п.

ОБЗОР ВИДОВ И ТИПОВ МАГИИ, ВРЕДОНОСНАЯ МАГИЯ

Переходим к систематическому обзору магических обрядов, располагая их по видам и типам. Этот обзор должен послужить нам материалом для рассмотрения вопроса о генезисе отдельных разновидностей магических действий, и тем самым магии в целом.

Вредоносная (черная, или злая) магия — «порча» — есть тот ее вид, который, будучи, быть может, наиболее распространен, считается нередко магией par excellence. Не только в обывательском словоупотреблении, но и в научной литературе этот вид магии зачастую смешивается с магией вообще. Именно на этом, по существу, основано известное противопоставление «магии» как сугубо индивидуального и антиобщественного дела «религии» делу коллективному, социальному, противопоставление, особенно резко выраженное в работах Дюркгейма и его последователей. Применительно к вредоносной магии это противопоставление в известной

мере верно. Можно сослаться также на мнение Карла Бета, согласно которому «черная магия занимает самое большое место (den weitaus grössten Raum) среди всех магических обычаев (Verrichtungen) у современных первобытных народов»[1].

Суть вредоносной магии состоит в употреблении различных приемов, целью которых является причинение сверхъестественным способом какого-либо вреда определенному лицу или лицам. Именно эта специфическая направленность есть причина того, что вредоносная магия занимает обособленное место среди других религиозно-магических обрядов и верований и обычно с ними не смешивается. В большинстве случаев и исполнителями актов вредоносной магии являются не те люди, в руках которых находится выполнение других религиозно-магических действий. Тем не менее вредоносная магия имеет точки соприкосновения с другими видами магии, о которых у нас будет ниже речь: с половой магией, с военной магией и с некоторыми второстепенными ее видами.

Приемы вредоносной магии разнообразны. Здесь представлены все 4 намеченные выше типа «протрептических» магических действий.

У наиболее отсталых народов из всех приемов вредоносного колдовства чаще всего встречается тип инициальной магии. Наиболее распространена она у австралийцев. Самый обычный прием причинения магического вреда состоит у них, как указывают лучшие исследователи, в том, что исполнитель обряда направляет особое орудие — заостренную кость или палочку — в сторону, где, как предполагается, находится враг, которого хотят погубить, и произносит при этом известные заклинания. Подобные обряды описаны у очень многих племен едва ли не всех областей Австралии. Местами они имеют более сложный характер и состоят из целой серии разнообразных действий, растягиваемых на известный период времени, но основной мотив в них остается одним и тем же.

Этот основной мотив сводится к тому, что человек как бы мечет магическое оружие в сторону врага. Он прицеливается своей волшебной косточкой в свою невидимую цель. Момент прицеливания происходит реально, и он, по существу, ничем не отличается от нацеливания,

[1] *Beth K.* Religion und Magie bei den Naturvölkern. S. 71.

например, копья воином или охотником в намеченную жертву. Но продолжение и завершение действия — полет оружия и поражение цели — лишь воображаются: человек верит, что волшебная косточка невидимым образом вонзится в тело жертвы и произведет свое действие. Начало действия, следовательно, реально, завершение его — сверхъестественно. В этом и состоит суть инициальной магии.

У более культурных меланезийцев инициальная магия встречается гораздо реже, но зато в очень характерных формах. По описанию Р. Кодрингтона, магический обряд производится, например, следующим образом. В пустую бамбуковую трубку вкладываются некоторые листья, кости мертвеца и другие магические снадобья, причем произносятся соответствующие заклинания, и магическое оружие готово; увидев своего врага и улучив минуту, колдун нацеливает в него это оружие и открывает отверстие, которое перед тем было зажато его большим пальцем. Магический заряд поражает намеченную жертву, и считается, что она должна погибнуть[1]. Этот прием по сути почти не отличается от австралийского, только несколько сложнее его. Зато другой более своеобразен: нужно обернуть магическими листьями обломок человеческой кости, коралла или стрелы, уже раньше причинившей смерть человеку, произнося при этом заклинания; изготовленное таким образом орудие надо тайно закопать в землю на тропинке, где будет проходить жертва колдовства; предполагается, что в надлежащий момент это орудие само выскочит из-под земли и поразит свою цель[2]. Здесь опять по всем правилам инициальной магии начало действия производится руками человека, окончание же его должно произойти автоматически, силой колдовства. При этом, как и в австралийском способе, здесь бросается в глаза заимствование приемов магии от охотничьей техники: но там моделью магического акта служило метание копья, а здесь — постановка охотничьей ловушки.

Разновидностью того же вида магии является способ насылания порчи «по ветру». В той же Меланезии на

[1] *Codrington R.* The Melanesians. Oxford, 1891. P. 205—206. Ср. *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. P. 75. В книге Макса Бартельса «Медицина отсталых народов» приводится несколько примеров аналогичных верований у индейцев Южной и Северной Америки (*Bartels M.* Die Medicin der Naturvölker. Leipzig, 1893. S. 25).

[2] *Codrington R.* The Melanesians. P. 204—205.

о-ве Мота Риверсом описан подобный способ колдовства[1]. Этот прием известен и народам других частей света. Насылание «порчи» по ветру часто применялось и в западноевропейском и в русском колдовстве. «Портил де я изо рта, пускал по ветру на дымкою ково увижу в лицо, хотя издалеча»,— так объяснял эту технику колдун Яшка Салаутин (XVII в.)[2]. Подобные приемы практиковались, видимо, колдунами очень многих народов.

Но еще более широко распространены были, по-видимому, другие типы вредоносной магии — те, которые собраны в книге Фрэзера: парциальный и имитативный типы. Оба эти типа принадлежат к категории «Fernzauber» Фиркандта и довольно близки друг к другу, причем нередко выступают во взаимном сочетании.

У наиболее отсталых народов, правда, парциальная магия применяется не так часто. У многих племен Австралии она неизвестна вовсе, у других изредка встречается. Зато, например, у меланезийцев парциальная магия составляет главный тип вредоносного колдовства. Колдун, желающий погубить какого-нибудь человека, достает остатки его пищи, пучок отрезанных волос, ногти, экскременты, кусок одежды, след от ноги и т. п.; этот предмет смешивается с определенным магическим веществом, как известь, бетель, кость мертвеца и пр., и колдун жжет все это на огне, топит в воде или оставляет гнить. Предполагается, что та же судьба постигнет и жертву колдовства. Иногда подобного рода операции бывают очень просты. Например, на о-ве Аврора кусочек недоеденной человеком пищи завертывают в листья известного растения и оставляют гнить; когда сверток начнет издавать гнилостный запах, человек

[1] *Rivers W. H. R.* History of Melanesian Society. Cambridge, 1914. V. I. P. 158—159.

[2] *Черепнин Л. В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в.// Этнография. 1929. № 2. С. 96. Своеобразную модификацию подобных поверий находим мы в некоторых религиозных представлениях культурных народов, где они сплелись с образами великих богов: последним и приписывается насылание болезни и смерти при помощи пускания издали стрел, т. е. тем же способом инициального колдовства. Так, в «Илиаде» разгневанный Аполлон посылает свои смертоносные стрелы в войско ахейцев, и воины погибают. Макс Бартельс приводит даже такой чрезвычайно любопытный факт: на одной фреске XVI в. в католической часовне в замке Брук (около г. Линца, Тироль) изображен бог-отец, посылающий стрелы в людей, но Богородица защищает их своим покрывалом, попадая в которое стрелы гнутся и ломаются (*Bartels M.* Die Medicin der Naturvölker. S. 27).— О мифологических олицетворениях сил вредоносной магии будет вообще сказано дальше.

должен умереть. Другие приемы, напротив, очень сложны: например, на о-ве Мотлав над полученным предметом проделывается длинная серия различных процедур, которые растягиваются более чем на полгода, в результате чего жертва должна заболеть и умереть.

У народов других частей света этот тип магии применяется не менее широко, примеры можно в большом числе найти в той же книге Фрэзера. Он хорошо известен и в русском колдовстве: сжигание земли из следа врага, лоскутов его одежды и пр. было традиционным способом «порчи» у русских [1], как и у их соседей [2] и др.

С боязнью этого способа вредоносного колдовства связано едва ли не повсеместно распространенное предубеждение против того, чтобы оставлять в доступных местах свои обрезанные ногти, волосы, испражнения и пр., так же как широко известный обычай прятать пуповину ребенка, его молочные зубы и т. п.

Имитативная магия применяется с вредоносными целями тоже повсеместно. У австралийцев-аранда Спенсер и Гиллен описывают такой обряд: в случае побега жены муж ее вместе с товарищами чертит на земле ее схематическое изображение и колет его копьями в определенное место с подобающими заклинаниями: считается, что этим наносится вред бежавшей женщине [3]. Фрэзер приводит целый ряд примеров магических действий аналогичного типа, применяемых в Северной Америке, в Индонезии и в других странах. Наиболее характерен и очень часто встречается обычай изготовлять восковую или иную куклу, изображающую врага: эту куклу прокалывают иглой, сжигают ее и т. п.— и верят, что такая же участь должна постигнуть и того, против кого направлен обряд [4].

Основная идея как парциальной, так и имитативной магии, по существу, одна и та же: магические действия направляются непосредственно не на самого человека, которого хотят погубить, а на его заместителя. Этим заместителем является в первом случае (парциальный тип) предмет, бывший в соприкосновении с данным

[1] См., напр. *Черепнин Л.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. С. 99.

[2] У коми: см. *Сидоров.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Л., 1928. С. 47.

[3] *Spencer B., Gillen F.* Native Tribes of Central Australia. L., 1899. P. 549.

[4] *Frazer J.* Magic art. Vol. I. P. 55—56.

лицом, либо какая-то часть его тела; во втором (имитативный тип) — его изображение. Магическая сила должна как бы перейти с заместителя на самый объект магии. Очень часто встречаются обряды, в которых оба вида заместителей употребляются вместе, как бы для усиления колдовства и для большей уверенности в его результате. Например, на о-ве Танна (южные Новые Гебриды) для того, чтобы умертвить врага, проделывают обряды над его объедками либо экскрементами при помощи особых камней, имеющих форму частей тела человека. Еще характернее способ, употребляемый малайцами: они берут отрезанные ногти или волосы человека, смачивают его же слюной, смешивают с некоторыми другими предметами, относящимися к тому же человеку, и из всего этого с помощью воска лепят его изображение. Это изображение затем поджаривают в течение семи дней на огне и под конец сжигают совсем. Как правильно замечает Фрэзер, в этом обряде комбинируются принципы «контагиозной» (т. е. парциальной) и «гомеопатической» (т. е. имитативной) магии.

Я намеренно не касался пока контактного типа вредоносной магии. На первый взгляд, это элементарный ее тип и, казалось бы, должен считаться самым древним. На деле этого нет. У наиболее отсталых народов контактная магия, по-видимому, применяется крайне редко или совсем не применяется. Ее, кажется, не знали австралийцы. Из очень немногих примеров других отсталых народов можно привести такой: у бороро Южной Америки есть люди, знающие особые зловредные растения, которые, будучи подложены под циновку человека или на крышу его хижины, могут причинить ему болезнь или даже смерть; у тех же бороро иногда колдунами практикуется отравление через примешивание корки ядовитых растений в сигару. Трудно, впрочем, с уверенностью сказать, в какой степени здесь налицо вера в магию и в какой — обычное пользование ядами.

Даже у народов относительно более высокого уровня развития контактная магия с вредоносной целью редко употребляется. У меланезийцев, например, в их разнообразном инвентаре приемов «порчи» действие через непосредственное соприкосновение занимает самое скромное место. Можно привести разве лишь сообщение миссионера Бромилова о том, что колдуны о-ва Добу в числе других приемов причинения вреда врагу употребляют и такие: колдун тайно плюет на человека

или магически отравляет его пищу [1]. Магическое отравление через пищу при помощи особого волшебного яда «нгам» известно и жителям островов Адмиралтейства. На Тробриандовых островах колдун старается отравить магическим снадобьем дым костра, который вдыхает жертва колдовства в своей хижине. Другие примеры по Меланезии указать было бы трудно.

Зато у народов Европы приемы «порчи» через контактную магию были очень широко распространены. В древнерусском колдовстве чаще всего применялась «порча» посредством еды и напитков, в которые клали разные волшебные травы и прочие предметы, сопровождая это заклинаниями. Известно также напускание «порчи» через заколдованную одежду, гребень и т. п. У коми-зырян «порча» («шева») рассматривается обычно как маленький материальный предмет, который попадает в тело человека чаще всего вместе с пищей или питьем.

Разновидностью того же типа по существу контактной магии можно считать стоящую несколько особняком веру в «сглаз», т. е. в дурное влияние человеческого взгляда. Эта вера распространена довольно широко, но, кажется, главным образом у народов сравнительно высокой ступени развития. У отсталых народов вера в «сглаз» засвидетельствована очень редко. Вот один из немногих примеров: жители Ново-Гебридских островов, по сообщению Шпейзера, боятся дурного взгляда, который особенно опасен, как они полагают, для половых органов мужчин и женщин — вот почему люди их обычно закрывают [2]. Очень большой материал, касающийся веры в «сглаз», собран в специальной работе врача-офтальмолога Зелигмана [3]: но этот материал охватывает преимущественно народы Европы и Азии, в гораздо меньшей степени — других частей света.

Происхождение вредоносной магии, как и магии вообще, буржуазные ученые ищут обычно в чисто психологической сфере. Фрэзер, как известно, видел в магии не что иное, как ошибочное применение психологического закона ассоциации идей: первобытный человек будто бы не умел отличить субъективную ассоциацию идей от объективной причинной связи явлений [4]. Нельзя

[1] *Bromilow.* 20 years among primitive Papuaus. L., 1929. P. 90—91.
[2] *Speiser F.* Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln. B., 1923. S. 368—369.
[3] *Seligman.* Der böse Blick, 1910. Bd. 1—2.
[4] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 54.

отрицать, конечно, что законы психологии, в том числе закон ассоциации идей, играли роль в оформлении магических представлений и что многие магические обряды, в особенности более сложные, носят отпечаток влияния этих психических процессов. Когда, например, малайский колдун тщательно собирает разные предметы, бывшие в соприкосновении с телом его врага, лепит из этих предметов фигуру, стараясь придать ей сходство с данным лицом, и потом подвергает ее мучительной казни, надо признать, что он при этом действительно руководится безотчетным, а может быть, отчасти и сознательным, представлением о том, что предметы, связанные в его уме, связаны как-то и в реальной жизни и что через посредство одного можно действовать на другого. Но считать вместе с Фрэзером этот факт достаточным объяснением генезиса вредоносной или вообще всякой магии значило бы не только впасть в крайний идеализм, но и обнаружить весьма поверхностное понимание изучаемых явлений. Ведь даже буржуазные критики Фрэзера, сами стоящие на идеалистических позициях, указывали ему не раз на то, что магию нельзя сводить к одной только ошибке мышления. Во-первых, ошибка проверяется опытом, а опыт должен был бы на каждом шагу разрушать ошибочные магические представления; во-вторых, ошибка сама по себе никогда не становится предметом суеверного, религиозного отношения, как нечто священное, нечто тайное, а магические верования и обряды приобретают именно такой характер [1].

Глубже смотрят на дело те из западных исследователей, которые, хотя и не покидая идеалистической точки зрения и не выходя за границы чисто психологического анализа магии, апеллируют, однако, не к законам мышления, а к эмоционально-волевой сфере человеческой психики и видят в магических действиях первоначально чисто импульсивные, неосознанные акты, продукты непосредственной реакции человека на те или иные возбуждения. Так, например, Маретт считал, что первобытная, «рудиментарная» магия выражалась в действиях, мало отличавшихся от действий животного, ибо в них еще отсутствовал всякий элемент сознательности. Подобно тому, рассуждает Маретт, как разъяренный бык набрасывается на пальто, скинутое убегающим от

[1] См., напр., *Marett R.* Threshold of religion.

него человеком, не различая его от настоящего предмета своего гнева, так и первобытный человек мог направить свой гнев на случайный предмет, как-либо связанный в его представлении с его врагом. Психологической основой подобных импульсивных действий было чувство облегчения, появляющееся вследствие разрядки эмоции. «Развитая магия» отличается от «рудиментарной» появлением сознания того, что действие направлено не на настоящий предмет, а на его символ.

Отсюда рождается чисто магическая идея о том, что это действие может перейти на предмет [1].

То же убеждение о примате эмоций над представлениями и действий над идеями легло в основу концепций Прейсса и Фиркандта. Особенно четко выразил эту мысль Фиркандт. Согласно его взгляду, всякие вообще религиозно-магические идеи суть нечто вторичное и производное, ибо они возникли для осмысления действий, которые сами по себе существовали раньше. Первоначальные магические акты представляли собой просто «выразительные движения и близко родственные им действия, как, например, разрывание изображения человека в аффекте гнева» и т. п. [2] Лишь позже появляются первые религиозно-магические представления, и то вначале чрезвычайно смутные [3].

С этим нельзя не согласиться. Факты показывают, что у отсталых народов и сейчас еще эмоционально-моторная сфера решительно преобладает над сферой сознания. Импульсивные действия, действия под непосредственным влиянием внешнего раздражения, при минимуме контроля со стороны рассудка, составляют господствующую форму реакций. Неудивительно, что многие из этих действий, явно лишенные элемента рефлексии, напоминают простейшие магические акты. Приведу один наиболее яркий пример.

Н. Н. Миклухо-Маклай рассказывает о следующем случае, свидетелем которого он был во время поездки на острова Адмиралтейства. Один туземец больно ударился коленом о большой пень, которого он не заметил. Он потер ушибленное колено, «а затем, как будто бы вспомнив что-то, схватил большой осколок коралла и стал усердно бить то место пня, о которое ударился.

---

[1] *Marett R.* Threshold of religion. P. 40—46.
[2] Globus. Bd. 92. S. 22 и др.
[3] Ibid. S. 40 и др.

Трудно было без улыбки смотреть на этого взрослого человека, бьющего дерево за то, что он сам наткнулся на него; туземцы же серьезно и как бы сочувственно поглядывали на это заслуженное наказание пня. Затем, как бы почувствовав облегчение, он подошел к группе и сел между соплеменниками, изредка потирая колено и дуя на него» [1]. Из этого забавного эпизода этнографы классической школы, вроде Тэйлора или Фрэзера, сделали бы тот вполне логичный с их точки зрения вывод, что дикарь не умел отличить неодушевленного предмета от одушевленного и поэтому расправлялся с куском дерева как с человеком. На самом деле мы видим здесь просто проявление эмоции и рефлекторного действия как реакции на непосредственное раздражение (ушиб и чувство боли), без участия сознания.

Именно такой характер реакций был, вероятно — и здесь правы Маретт, Прейсс и Фиркандт — психологической почвой, на которой могла развиться магия с ее иррациональными, но психологически понятными действиями.

Но это психологическое объяснение еще далеко не ведет к полному пониманию генезиса магии.

Взять уже одно то, что оно очень многого не объясняет. Почему, например, контактная магия, эта, казалось бы, элементарная ее форма (Фиркандт, например, вполне логично со своей точки зрения считал, что «Nahzauber» — это простейший и древнейший вид магии), почти совершенно не встречается как способ вредоносного колдовства на ранних ступенях развития культуры (у наиболее отсталых народов она почти неизвестна) и начинает господствовать только на позднейших стадиях, в частности у европейских народов? С чисто психологической точки зрения это совершенно непонятно. Столь же непонятны с этой точки зрения и неразвитость у австралийцев (и других отсталых народов) парциальной и имитативной магии и преобладание у них инициального ее типа. Уже из этих одних фактов видна недостаточность чисто психологического подхода.

Правильное понимание данной проблемы возможно только на основе изучения социальной основы магических обрядов. С этой-то точки зрения и становится необходимым то выделение конкретных видов магии, которое мы положили в основу систематики.

---

[1] *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. М.—Л., 1950. Т. 2. С. 290.

Социальные корни вредоносной магии в ее наиболее ранней форме лучше всего видны на примере тех же австралийцев.

Все наблюдатели быта австралийских аборигенов единогласно отмечают, что туземцы обычно приписывают совершение вредоносных обрядов чужеплеменникам. Еще Камерон, например, сообщал, что жители Нов. Южного Уэльса верят в колдовство и боятся магического вреда со стороны врагов (by an enemy)[1]. О племенах Центральной Австралии Спенсер и Гиллен утверждают, что «все чужое (strange) бывает жутким (is uncanny) для туземца, который особенно боится злой магии издали» (from a distance)[2]. О племенах Арнгемовой земли сообщается, что «туземцы... всегда больше всего боятся магии от чужого племени или из отдаленной местности и часто указывают на какого-нибудь человека, живущего в 50—100 милях от них, как на виновника смерти того или иного члена их группы от злой магии»[3]. Подобных сообщений можно было бы привести немало. Из них хорошо видна связь страха перед вредоносной магией с межплеменной враждой. Вера в магию и сама усиливала эту вражду, ибо за каждой смертью, которую обычно приписывали колдовству врага, следовала карательная экспедиция с целью отомстить воображаемому виновнику, точнее — той группе, к которой принадлежит этот «виновник». Местонахождение этой группы определялось гаданием. Большинство «войн» у австралийцев начиналось из-за взаимных обвинений или подозрений в колдовстве. Но если, таким образом, вера в магию усиливала межплеменную рознь, то это было, конечно, лишь обратное действие. Не вера во вредоносную магию лежит в основе межплеменной вражды, а наоборот. Условия жизни обособленных, замкнутых в себе родоплеменных групп — вот та социальная почва, на которой возникла и развилась вера во вредоносную магию.

Нетрудно представить себе конкретные условия возникновения этой веры. «Войны» у австралийцев обычно велись в форме внезапных ночных нападений и засад. Открытые столкновения были сравнительно редки. Понятно, что возможность неожиданного нападения врага из засады, врасплох, из-за угла порождала в сознании австралийца постоянную подозрительность, неуверенность в безопасности своей и своих близких. При таком состоянии нервного напряжения нет ничего удивительного в том, что австралиец не умеет провести ясной грани между ожидаемой им опасностью внезапного нападения тайного врага и постигшим его реальным несчастьем, например болезнью его самого или его сородича. Он склонен любую болезнь, любой несчастный случай относить на счет того же злобного и коварного врага. Он не видит разницы между предательским ударом копья и действием невидимого оружия, причинившего ему болезнь. Эту связь двух явлений хорошо выразил такой внимательный наблюдатель австралийцев, как А. Хауитт. «В одном отношении,— писал он,— жизнь курнаи (группа родственных племен в округе Гипсленд) была жизнью ужаса. Он никогда не знал, в какой момент подстерегающий его браджерак (соседнее племя) пронзит его копьем сзади, и никогда не знал, в какой момент какой-нибудь тайный враг среди курнаи (курнаи сами делятся на несколько племен) сумеет окутать его чарами, против которых он не сможет бороться»[1].

Отсюда объясняется несколько характерных фактов, касающихся веры во вредоносную магию у австралийцев. Во-первых, из всех сообщений наблюдателей ясно видно, что колдовство гораздо чаще предполагается и подозревается туземцами, чем действительно предпринимается. Боязнь вредоносной магии гораздо более распространена, чем действительное выполнение обрядов этой магии. Хотя у австралийцев имеется установленная и, видимо, хорошо известная техника насылания «порчи», но пускать ее в ход — дело весьма опасное, и притом для самого действующего лица. Почему? Да потому, что всякое даже подозрение в колдовстве влечет за собой, как уже говорилось, жестокое наказание. Судя по всему, колдовство это применяется только в редких и крайних случаях. Подозрение же в злой магии возникает едва ли не каждый раз по поводу чьей-нибудь болезни или смерти.

Подобные факты, кстати, известны и у других народов. Например, о папуасах Британской Новой Гвинеи

[1] *Cameron A.* Notes on some Tribes of New South Wales//J. Anthrop. Institute. 1885. Vol. 14. N. 4. P. 360.

[2] *Spencer B., Gillen F.* Northern tribes of Central Australia. L., 1904. P. 31—32.

[3] *Spencer B.* Native Tribes of the Northern Territory of Australia. L., 1914. P. 37—38.

[1] *Fison L., Howitt A.* Kamilaroi and Kurnai Melbourn, 1880. P. 259.

сообщается, что они постоянно боятся колдовства, но в действительности колдовство практикуется чрезвычайно редко. Интересно при этом, что береговые папуасы обычно подозревают в злой магии племена внутренних областей, а те подозревают в том же друг друга.

Уже из одного этого видно, что корни вредоносной магии следует искать скорее в боязни ее, чем в самих обрядах. Боязнь же родилась из того психологического напряжения, которое является следствием межплеменной вражды и отчужденности. На этой-то почве сложилось смутное и бесформенное представление о возможности насылания «порчи» на расстоянии, а уж отсюда понятны и попытки действительно нанести магический вред врагу.

Второй характерный факт, который тоже делается понятным с изложенной точки зрения, состоит в том, что у австралийцев, как правило, нет особых специалистов по вредоносной магии. По сообщению Спенсера и Гиллена, а также К. Штрелова, насылать «порчу» может, по мнению туземцев, каждый, тогда как лечебная магия, например, находится исключительно в руках специалистов-знахарей [1]. Это вполне объяснимо: ведь австралийцы обвиняют обычно в колдовстве людей враждебного племени, не утруждая себя более точным определением «виновника»; а отсюда следует, что теоретически все люди предполагаются способными колдовать.

Третий факт, казалось бы, противоречащий только что сказанному, а на самом деле тоже вполне понятный с нашей точки зрения, состоит в следующем: по наблюдениям ряда исследователей, редко кто из австралийцев верит в свою собственную способность насылать «порчу» при помощи магии; но никто не сомневается в том, что другие люди обладают такой способностью. И это опять как нельзя более естественно, если признать, что основа веры в злую магию — это страх перед злокозненными действиями врага.

В свете всего сказанного, наконец, делается вполне объяснимым и тот факт, на который уже указывалось: преобладание в Австралии инициального и, реже, имитативного типов вредоносной магии и почти полное отсутствие контактного и парциального. Этот факт с чисто

[1] *Spencer B., Gillen F.* Native Tribes of Central Australia. P. 530; *Strehlow C.* Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Frankfurt-am-Main, 1907. B. IV, 2. S. 32.

психологической точки зрения необъясним, но с точки зрения тех социальных условий, которые, как мы видели, породили веру во вредоносную магию, он вполне понятен. Контактная магия не могла развиться в Австралии потому, что австралиец ожидает и предполагает «порчу» прежде всего издалека, со стороны врага-чужеплеменника, с которым он почти никогда не соприкасается. По этой же причине весьма сужены возможности для парциальной магии, для которой ведь тоже требуется какое-то соприкосновение между колдуном и его жертвой. Зато вполне благоприятны были условия для развития инициальной, а отчасти и имитативной магии, где не требуется ни соприкосновения, ни близости к объекту колдовства, а достаточно лишь ориентировки направления к нему. Другим условием, способствовавшим развитию особенно инициальной магии у австралийцев, было, вероятно, то, что техника этой магии есть, как мы видели, в сущности своеобразное подражание их охотничьим приемам — метанию копья.

В общей сложности мы видим, что источником развития веры в злую магию была боязнь врага-чужеплеменника, а основой этой боязни — быт взаимно разобщенных, мелких охотничьих общин.

В условиях более развитого общественного строя — для примера взять тех же меланезийцев — факторы развития вредоносной магии несколько сложнее. Здесь тоже сохраняется отчасти первичная основа веры в «порчу» — вражда между общинами. Поэтому колдовство и здесь нередко приписывается врагам-чужеплеменникам. Вспомним красочное описание фактов этого рода Миклухо-Маклаем [1]. Но наряду с этим и внутреннее расслоение общин зашло у меланезийцев достаточно далеко, и в связи с этим злая магия практикуется у них и внутри общины. Имеются, в отличие от австралийцев, и особые специалисты по вредоносной магии, и даже целые корпорации таких специалистов в виде тайного союза «ингиет» и т. п. Не случайно и то, что изменилась сама техника насылания «порчи»: на первый план у меланезийцев выступает парциальная и имитативная магия, встречаются случаи и контактной магии. Это объясняется, видимо, более тесным взаимным соприкосновением между общинами и расслоением внутри общин.

[1] См.: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. 2. С. 372, 374—376, 379, 399—400, 403.

Можно думать, что при достаточном знании конкретных условий и у любого другого народа найдет себе объяснение преобладание именно таких, а не иных приемов вредоносной магии. Во всяком случае не случайно, конечно, то, что в европейском колдовстве на первое место выступает именно контактная магия — насылание «порчи» через еду, напиток, при помощи разных кореньев и трав: ведь здесь вредоносное колдовство отражает преимущественно внутриобщинные противоречия, и колдун и его жертва живут, как правило, рядом.

Однако и межплеменные, так сказать «внешние», противоречия не исчезают и не теряют своего значения в качестве почвы, питающей веру в колдовство, и на поздних ступенях развития. Только здесь само понятие «племени» сильно расширяется, на смену племенным приходят межнациональные противоречия. Взаимная отчужденность между соседними народами отражается в области веры в магию: хорошо известно, что у народов Европы обычно самыми сильными и опасными колдунами и колдуньями считались люди какой-нибудь соседней национальности, наиболее обособленной по своему бытовому и культурному укладу. У русских такой взгляд был на колдунов из карел, финнов, мордвы. Карелы считали лопарей прирожденными колдунами. Сами лопари так же смотрели на своих соседей шведов. Все народы Европы приписывали таинственные колдовские способности цыганам[1]. Таким образом, межплеменная рознь, древнейший источник веры в злую магию, вплоть до наших дней продолжает играть ту же роль, хотя уже и не как главный источник: главным источником давно уже стали внутриобщинные противоречия.

Практика вредоносной магии порождает определенные, специфичные для нее религиозно-магические представления, которые составляют как бы теоретическую сторону колдовства. Эти представления являются по своему происхождению своего рода сгустком той психологической атмосферы, которая, как мы видели, служила почвой для самой системы магических обрядов. Как и следует предполагать, помянутые представления носят чрезвычайно туманный и неопределенный характер. Они, конечно, неодинаковы у разных народов.

[1] Много подобных фактов приводит Гуннар Ландтман (G. Landtman) в своей книге «The origin of priesthood» (Ekenaes, Finland, 1905. P. 80—84).

У австралийцев-аранда мы находим, быть может, самый элементарный, простейший вид этих представлений. У них существует слово «арýнкульта» (или, как пишут Спенсер и Гиллен, «arungquilta»), которым обозначается все то, что относится к области злых и опасных сверхъестественных сил. Представление об «арункульта» смутно и безлично[1]. Оно, видимо, является не чем иным, как объективацией чувств безотчетного страха перед неведомой опасностью, подстерегающей человека со стороны врага, того страха, социальную почву которого мы пытались выше выяснить.

У чукчей аналогичные представления, сложившиеся на той же почве, носят более конкретный, более вещественный характер. Чукотское слово «уйвель» В. Г. Богораз считал близким по значению к русскому слову «порча». Но эта «порча» рисуется чукчам вполне материально. Это — вещество, которое человек употребляет для целей вредоносной магии и которое состоит обычно из частицы тела того, кого околдовывают, из его обрезанных волос, ногтей, комка снега с его мочой и т. п., либо представляет собой сделанное из дерева или травы его изображение. Изготовленная таким образом с подобающими заклинаниями «порча» посылается колдуном на поиски жертвы. Приняв вид сверхъестественного животного, чудовища или неодушевленного предмета, «уйвель» причиняет вред или смерть тому, на кого направлено колдовство. Если этот человек обладает большей магической силой, чем владелец «уйвеля», то он может защититься от «порчи» и вернуть ее назад к пославшему. В таком случае «уйвель», возвращаясь к своему хозяину, может причинить вред ему самому. Все эти представления об «уйвеле» носят, как мы видим, вполне вещественный характер[2].

Такой же вещественный оттенок присущ представлению о «порче» у коми-зырян. Они называют ее «шева» и считают особого рода материальным предметом, попадающим в тело человека в виде маленькой соринки, волоса, нитки, насекомого; но попав туда, она затем

[1] *Spencer B., Gillen F.* The Arunta. L., 1927. V. 2. P. 414—419; *Strehlow C.* Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien IV; 2. P. 28, 32 и др.

[2] См.: *Богораз В.* Чукчи. Л., 1939. Ч. 2. С. 146, 153—154.

разрастается в теле жертвы и под конец ее убивает.

У некоторых народов, стоящих на ступени разложения первобытнообщинного строя, в связи с усложнением условий жизни представление о магической силе получает более сложный и разносторонний вид. Например, меланезийско-полинезийское представление о «мана» в отличие от специфически вредоносной австралийской «арункульта» означает сверхъестественную потенцию, источник и направление действия которой могут быть самыми различными: мана может оказывать как благодетельное, так и вредное влияние, смотря по обстоятельствам. Столь же широкое и разностороннее значение имеют аналогичные представления у других народов: «крамат» у малайцев, «денг» у некоторых племен Индокитая, «сила» у эскимосов, «оренда» у ирокезов и пр.

Развитие представлений о вредоносной сверхъестественной силе может направиться в связи с условиями, на которых здесь невозможно останавливаться, и в другую сторону — в сторону оформления анимистических образов. Уже у австралийцев, а еще более у папуасов и меланезийцев, можно проследить зарождение представлений о злых духах как олицетворении пагубных сверхъестественных сил, действующих в магическом обряде. Таково, по-видимому, происхождение веры в мифическую змею «а-хамки» у байнингов (эта а-хамки пожирает экскременты людей и этим причиняет им смерть); веры туземцев Тробриандовых островов в антропоморфных духов «таува-у», вызывающих болезни и т. п. Мифические существа в этих поверьях выступают в роли как бы заместителей человека, как воображаемые источники колдовства. Они суть не что иное, как персонификация веры в силу вредоносной магии[1]. Здесь лежит один из путей (конечно, только один из путей), которые приводят к оформлению образов дьявола, сатаны, черта в верованиях культурных народов Европы и Азии. В христианской догматике дьявол, как известно, превратился в главного, если не единственного, виновника всякого вредоносного колдовства. Он стал вдохновителем действий всех колдунов и ведьм, насылающих «порчу».

[1] Эту мысль о происхождении образов духов и богов из персонификации веры в магию выразил впервые, как известно, К. Прейсс (Der Ursprung der Religion und Kunst//Globus. Bd. 86. S. 389; Bd. 87. S. 380—382 и др.). Но он впал при этом в крайнюю односторонность, признав магию единственным источником происхождения образов всех богов.

ВОЕННАЯ МАГИЯ

Область военной магии тесно соприкасается с вредоносной магией, ибо и в той и в другой конечная цель состоит в нанесении вреда врагу. Но между ними есть и существенная разница. Вредоносной магией мы называем действия, обычно тайные, отдельных лиц, направленные на причинение магического вреда отдельным же лицам. Военная магия есть система публичных обрядов, направленных на обеспечение победы над противником. Отношение между военной и вредоносной магией поэтому примерно то же, как отношение между войной и простым убийством.

Есть и еще одно различие между этими обоими видами колдовства. Вредоносная магия, подобно убийству,— есть акт всегда односторонний. Война же, а вместе с ней военная магия, есть двустороннее отношение, где каждая сторона является в той или иной степени и нападающей и обороняющейся. Поэтому военная магия, в отличие от вредоносной, включает в себя приемы не только агрессивного (протрептического), но и профилактического типа.

Самое видное место в военном колдовстве занимали первоначально, по-видимому, обряды имитативного и инициального типов. Это прежде всего военные пляски, устраиваемые у многих отсталых народов перед началом похода. Некоторые исследователи смотрят на подобные пляски как на своеобразный ритуал умилостивления духов, и возможно, что в некоторых случаях сами участники плясок так их и осмысляют. Но это осмысление, конечно, позднейшее. В большинстве случаев нетрудно видеть, что дело идет здесь лишь о магической инсценировке сражения.

Вот для примера один из обрядов, предшествующих началу военного похода у племени аранда в Австралии. По описанию Спенсера и Гиллена, исполнители обряда — воины, вооруженные копьями, бумерангами и щитами, воткнув в волосы особые магические палочки, пляшут, двигаясь вверх по руслу ручья; предводитель отряда время от времени обегает вокруг него, делая при этом вид, что мечет копье в невидимого врага, в

подражание тому, как он позже намерен поразить настоящего врага[1].

Такие примерные сражения-пляски, предпринимаемые перед началом настоящих военных действий, можно рассматривать как обряды имитативной, но в то же время и инициальной магии: исполнители пляски, выстраиваясь в боевой порядок, бросаясь в атаку и размахивая настоящим оружием, производят вполне реальные действия, но в отсутствие противника; перенесение же этих действий на противника есть дело магической силы.

Именно этот тип — инициальный и имитативный — военно-магических плясок, быть может, всего ближе подводит нас к пониманию генезиса подобных обрядов. В основе их лежат, очевидно, рефлекторные действия, представляющие собой форму разрядки накопившейся энергии. Эмоционально-импульсивным толчком служит здесь представление о враждебном племени, воспоминание о какой-нибудь полученной от него обиде и т. п. Чувство гнева и мести, естественное и по существу биологическое, разряжается в резких аффективных движениях. Так как дело идет о выступлении целого коллектива — затронуты интересы всей общины, то эти движения, сопровождающие поход отряда, неизбежно принимают характер имитации сражения: разыгрывается примерный бой. По существу, тут есть разумный смысл: воины как бы тренируются в технике боя, репетируют предстоящее сражение. Несомненно, что магическое значение обряда и здесь, как и в других случаях, есть момент вторичный и позднейший. Это магическое значение появляется как субъективное осмысление самими действующими лицами ставших традиционными действий.

Но в связи с некоторыми условиями, о которых будет речь ниже, происходит постепенное усиление именно магической стороны обрядов. Их магическое значение как бы отрывается от реальной основы и приобретает самостоятельность. Так можно объяснить себе появление таких обрядов военной магии, которые, будучи тоже построены на принципе имитативности, уже совершенно лишены, в отличие от описанных выше, всякого рационального смысла. Подобные обряды собраны в большом количестве в книге Фрэзера. Самые характерные из них состоят в том, что во время похода воинов в неприятельскую страну оставшиеся дома жены их устраивают пляски и инсценировки сражений, особенно в тот день, когда, по их расчетам, мужья их должны вступить в бой с противником. У племен Золотого берега (Африка) женщины в этот день бегали с палками, имеющими вид ружей, и резали ножами большие плоды, имитируя отрубание голов врагов. Женщины индейцев хайда в аналогичном случае устраивали притворное нападение на своих детей и похищение их в рабство. Сходные обычаи существовали у индейцев р. Томсон, у калифорнийцев, у племен р. Ориноко, на Мадагаскаре и пр.[1] Смысл этих обрядов состоит в стремлении помочь победе воинов путем имитации их действий. Имитативный принцип здесь превратился в чисто магическое представление, совершенно утратив всякое реальное основание.

То же самое относится к обычаям, которые являются как бы отрицательным дополнением описанных обрядов, — к ритуальным запретам. У большинства племен, о которых только что упоминалось, жены воинов не только совершали известные обрядовые действия, но и подвергались определенным запретам и ограничениям: они не должны были спать, есть, пить в то время, как мужья их сражаются, должны были соблюдать половое воздержание и пр. Значение этих запретов состоит, очевидно, в той же магической идее о сверхъестественной связи между воинами и их женами: последние не только в действиях, но и в воздержании от действий стараются подражать своим мужьям, чтобы помочь им.

Чем же объяснить тот факт, что подражательные действия, вначале практически обоснованные и в известной мере рациональные, принимают затем такое извращенное развитие, превращаются в бессмысленные, чисто колдовские акты? Вернее всего, здесь сказалось влияние того общего процесса оформления магических представлений, основой которого было начавшееся разложение первобытнообщинного строя и выделение первых специалистов в области магии и культа.

В самом деле: у очень многих народов обряды военной магии в ее развитом виде совершаются обычно особыми лицами — или колдунами, или военными вождями. Один из характерных примеров последнего находим мы в сообщениях Паркинсона об Адмиралтейских островах в

[1] *Spencer B., Gillen F.* The Arunta. II. P. 447.

[1] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 31—34.

Меланезии[1]. Сосредоточение ритуальных функций в руках известного социального слоя всегда ведет к некоторой сакрализации этих функций, к усилению их религиозно-магического характера. Это и было, вероятно, в данном случае той почвой, на которой стало возможным вырождение элементарно-импульсивных и примитивно-рациональных действий в чисто магические обряды.

Как уже сказано вначале, в военной магии выступает не только агрессивная, но и профилактическая направленность обрядов: не только поразить врага, но и защититься от него. Обе эти стороны смешиваются в одном из простейших проявлений военной магии — в ношении военных амулетов и талисманов. Амулетом принято называть, как известно, средство магической защиты, т. е. предметы апотропеического назначения; талисманом же называют предметы, которым приписывается магическая агрессивная способность и которые по принципу действия связаны с контактным типом магии. И вот, в силу упомянутого уже двухстороннего значения военной магии, оба эти качества нередко сливаются в одном предмете, который служит одновременно и амулетом и талисманом.

Откуда взялся обычай носить военные амулеты-талисманы? Трудно с достоверностью ответить на этот вопрос. Однако есть все основания полагать, что вначале и тут не было никакой магии, а просто употребление тех или иных предметов, значков, связанных с войной. У австралийцев очень разработана система символических значков и украшений, что связано с межплеменными сношениями: например, особые значки носят вестники, посылаемые к соседним племенам, и значки различаются смотря по характеру поручения, с которым идет вестник, касается ли дело приглашения на праздник, посвящения юношей, чьей-нибудь смерти и т. п. Особые значки употреблялись и в связи с военным походом, и едва ли они первоначально были связаны с какими-либо магическими верованиями. В дальнейшем, однако, они с ними связываются. У аранда участники военного похода, как уже говорилось в приведенном сообщении, втыкают в волосы особо заструганные палочки — «инкульта», которым, видимо, приписываются колдовские свойства. По сообщению Штрелова, те же аранда иногда употребляли на

[1] *Parkinson K.* 30 Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907. S. 349, 402—403.

войне священные «чуринги» (основное назначение которых было, правда, совсем иным), и считалось, что, если воин имеет при себе свою чурингу, это увеличивает его мужество, силу и пр[1].

Папуасы северо-западной оконечности Новой Гвинеи употребляли небольшие вырезанные из дерева человеческие фигурки, которые носились на груди или на спине: они «должны одновременно и делать человека храбрым при нападении и защищать его от всевозможных несчастий»[2]. Эти фигурки, впрочем, как видно из данного сообщения, употреблялись не только на войне, но и в других случаях. У папуасов мафулу (Британская, Новая Гвинея) тоже есть магические предметы, которые носятся на теле воинами и помогают в сражении. У даяков Борнео некоторые из магических средств, называемых «сиап», носятся привязанными к ножнам меча и, очевидно, играют роль военного талисмана.

Война — это та область человеческих отношений, где человек постоянно сознает себя во власти риска, опасности. Естественно, что именно здесь дольше всего сохраняются магические представления и обычаи самого первобытного вида. В частности, обычай ношения военных амулетов, защищающих от вражеского оружия, благополучно сохранился до наших дней, и отнюдь не у одних отсталых народов: во время первой и второй империалистических войн солдаты воюющих армий пользовались различными колдовскими амулетами, нося их на теле для защиты от пуль.

Что касается «вербальной» магии — заговора, то ее роль в обрядах военного колдовства второстепенна. На ранних стадиях развития заговор в военной магии редко выступает как самостоятельная сила. Вероятно, первоначально это были лишь выкрики, сопровождавшие военные пляски. Из них позже развились, видимо, военные песни, которым в известных случаях могло приписываться и магическое значение. Несколько особняком стоит здесь одно сообщение, — оно касается меланезийцев Тробриандовых островов: как уже говорилось, Бр. Малиновский нашел у этих островитян веру в то, что именно слово составляет в магии главную часть.

[1] *Strehlow C.* Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Bd. 2. S. 79.

[2] *De Clercq.* Ethnographische beschrijving van de West en Nordkust van Niederlandsch Nieuw-Guinea. Leiden, 1893. S. 168.

Один из приводимых Малиновским примеров относится как раз к области военной магии. Устраивается обряд заклинания боевого щита: колдун, низко склонившись над щитом, шепчет слова заклинания, как бы вдавливая их непосредственно в заколдовываемый предмет [1].

Лишь на поздних ступенях развития заговор и в военной магии получает местами самостоятельное значение. Среди русских заговоров встречаются формулы заклинаний от пуль. Вот один из наиболее кратких:

«Заговаривается раб божий (имярек) от пульного железа, пищали, от пули свинцовой; ставлю, ставлю идола идолова от востока до запада, от земли до неба и во веки веков; аминь»[2].

Подобно вредоносной магии и военная магия в последующем своем развитии (которое определяется, конечно, общим ходом исторического развития) понемногу теряет свой чисто магический характер. Военные обряды, пляски и церемонии начинают связываться с представлениями о личных сверхъестественных существах — духах и божествах, покровителях войны. Перед нами — анимистическое переосмысление прежних колдовских обрядов. Как пример можно привести хотя бы известных «богов войны» у полинезийцев: Таири, Оро — у таитян; Кукаилимоку — у гавайцев; Ту — у маори и многих других полинезийцев (последний образ, впрочем, сложный, в него влились и иные черты). Вообще образ «бога войны» у многих народов, стоящих на стадии развитого племенного строя и военной демократии, нередко сливается с образом племенного бога. Таковы у древних ацтеков бог Уитцилопочтли, у масаев (Восточная Африка) — Энгаи, у древних евреев — Яхве, у ассирийцев — Ашур и пр. Более чистые черты бога-воителя сохранил греческий Арес, частью скандинавский Один.

В связи с появлением подобных анимистических образов старинные магические идеи сменяются обычно идеями пропициального культа: вместо непосредственного обеспечения победы над врагом при помощи колдовских действий на сцену выступает узнавание воли богов, испрашивание у них помощи, жертвоприношения

---

[1] См.: *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. P. 406.

[2] *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания//Зап. ИРГО по отдел. этногр. 1869. Т. 2. С. 561; ср. там же. С. 558—582; *Виноградов.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. Спб., 1909. Вып. 2. С. 39, 44—47.

с умилостивительными целями и пр. Развивается, словом, культ богов войны, они же обычно племенные боги-воители.

Но и при всем том самый ритуал действий, хотя и подвергшийся анимистической и пропициальной интерпретации, нередко сохраняет свой древний облик; и в сознании рядовых участников обряда он зачастую удерживает прежний магический смысл. Именно таковы дожившие до наших дней христианские, мусульманские и прочие «молебны о даровании победы», при которых кропление солдат «святой водой» и тому подобные акты — суть не что иное, как те же обряды контактной магии, а слова молебствия выполняют роль заговора — военного заклинания.

ПОЛОВАЯ (ЛЮБОВНАЯ) МАГИЯ

Обряды половой магии распространены не менее широко, чем вредоносная магия, и, очевидно, не менее ее древни. Но они у всех народов играют лишь подчиненную роль.

Половая магия имеет двоякую направленность: цель ее — или вызвать половое влечение в человеке противоположного пола, или уничтожить такое влечение. В русском народном языке то и другое называется «приворaживанием» и «отвораживанием» либо «присушкой» и «отсушкой». Кроме того, есть и еще группа обрядов, которые надо включить в понятие половой магии, хотя они с известным правом могут быть причислены и к рассмотренным выше обрядам вредоносной магии: это те действия, цель которых — причинить вред другому лицу, обычно противоположного пола, в половой области: повреждение половых органов, половое бессилие мужчины, бесплодие или аборт у женщины и т. п.

Техника половой магии в общем проста и однообразна. Почти одни и те же приемы ее мы встречаем у самых различных народов, от примитивных до наиболее культурных. Чаще всего здесь фигурирует контактная магия, на ранних стадиях также инициальная, но нередко практикуются и другие типы.

Контактная магия в данном случае состоит, по существу, в том, что мужчина пытается путем непосредственного соприкосновения перенести на женщину (или женщина на мужчину) силу магических чар, способных

вызвать половое влечение. Так, например, у семангов полуострова Малакки мужчина, желающий приворожить к себе женщину, подсылает к ней во время ее сна какого-нибудь мальчика и поручает ему намазать ей грудь и лоб особой мазью, приготовляемой из растения «ценвей». Женщина в аналогичном случае посылает к мужчине девочку.

Как ни просто это средство, известны еще более элементарные приемы. Например, на островах Адмиралтейства (Меланезия) употребляются, между прочим, такие несложные способы привораживания женщины, как прикосновение к ее телу заколдованной землей или охрой, бросание в нее кусочками дерева или мелкими камешками и т. п. У племени сулка на о-ве Нов. Британия, чтобы приворожить женщину, считается достаточным прикоснуться к ней во время пляски спиной, предварительно натертой магическими снадобьями: имбирем и листьями драцены. Женщина после этого будто бы падает в обморок и заболевает: узнав, кто ее околдовал, она обращается к этому мужчине, и он ее вылечивает и становится ее мужем. Другой способ — околдовать кокосовый орех и дать его съесть. У даяков племени клемантан на о-ве Борнео самый употребительный способ любовной магии состоит в том, что человек старается помазать пахучим маслом одежду женщины или какую-нибудь принадлежащую ей вещь. У даяков племени ибан практикуется сходный с этим прием: юноша дарит своей возлюбленной ожерелье, сплетенное из сильно пахнущих семян «буах-балонг», стараясь добиться того, чтобы она носила его на шее, или подсовывает это ожерелье ей под подушку. Подобные элементарные приемы известны едва ли не всем народам земли. В практике русского колдовства самым обычным приемом как привораживания, так и отвораживания было дать съесть или выпить наговорное зелье.

К контактной магии близко стоит инициальная. К этой последней можно отнести те приемы любовной магии, действие которых должно как бы по воздуху перенестись на объект колдовства. Простейшие разновидности этого типа магии весьма элементарны, и сами сразу же выдают свое происхождение.

Например, у аранда (Центральная Австралия) человек, желающий привлечь к себе женщину, надевает на голову особую повязку «чилара», сплетенную из шерсти опоссума и выбеленную глиной или корой эвкалипта,

предварительно произнеся над этой повязкой заклинание. В этом уборе человек старается попасться на глаза своей возлюбленной; она же, увидев его, должна неминуемо почувствовать к нему влечение и ночью прийти в его шалаш. Из других приемов интересно употребление примитивного музыкального инструмента — трубы из полого сука дерева: эту трубу туземец предварительно наполняет дымом от костра, одновременно глотая этот дым и произнося заговор; заколдовав таким образом свой инструмент, он во время ночной пляски трубит в него и верит, что женщина, которую он хочет привлечь, должна тотчас же почувствовать к нему симпатию.

На полуострове Газели (Нов. Британия) с такой же целью употребляются особые украшения, которые, как предполагается, магически действуют на женщин. На островах Адмиралтейства в числе других приемов половой магии употребляются разные несложные жесты — высовывание языка, моргание, чмокающие звуки ртом и пр.

Во всех этих простейших приемах половой магии достаточно ясно видно ее происхождение. В основе перечисленных нехитрых приемов — как надевание украшений, употребление пахучих веществ, разные жесты и звуки, прикосновение к женщине — лежат полуинстинктивные и просто инстинктивные акты ухаживания, знакомые почти в таких же формах и многим животным. Первоначально подобные действия были не чем иным, как простейшим средством понравиться той или иной женщине, привлечь к себе ее внимание. Эффект их мог при этом быть вполне реальным. Где же здесь начинается момент магии?

Он заключался первоначально лишь в субъективном осознании применяемых средств. Отношения между полами были древнейшей, «естественно выросшей», по выражению Маркса, формой разделения труда. Уже в ту древнейшую эпоху, как и позже, они составляли одну из тех областей общественной жизни, где особенно много непонятного и где человеческая воля бессильна. По мере общего развития социальной жизни в связи с появлением идеи сверхъестественного и те простейшие действия, которые инстинктивно применялись для привлечения особи противоположного пола, стали постепенно осознаваться как проявления какой-то магической силы.

Безошибочным признаком того, что этот шаг — превращение инстинктивных актов ухаживания в обряды любовной магии — уже сделан, служит то, что, как бы ни были на первый взгляд элементарны описанные нами выше приемы, они уже осознаются самими исполнителями как действующие не сами по себе, а лишь в силу заклинания, магической формулы. Без особого заговора повязка «чилара» у аранда не произведет желаемого действия на женщину. Если бы мы не знали, благодаря точным сообщениям таких внимательных наблюдателей, как Паркинсон, Спенсер и Гиллен и др., об обязательном применении магических формул при всяких подобных действиях, мы могли бы вообще не усмотреть в них никакого колдовства: настолько многие из этих действий, так сказать, естественны. Значит, в данном случае мы видим перед собой ту раннюю стадию развития половой магии, где момент чудесного, сверхъестественного заключается лишь в субъективной интерпретации действия, само же действие, объективно, еще ничем не отличается от инстинктивного, биологически целесообразного движения. Пожалуй, нигде не виден с такой отчетливостью этот процесс зарождения религиозно-магических представлений, как именно в области половой магии.

Приемы парциального и имитативного типов имеют в половой магии несколько более сложный характер, и, очевидно, многие из них уже имеют позади себя известный путь развития. У тех же сулка Нов. Британии есть, между прочим, такой довольно сложный обряд, употребляемый для привораживания женщины. Человек изготовляет сигару из заколдованных листьев табака и поручает родичу женщины окурить ее этой сигарой; остаток последней он затем делит пополам и кладет одну половину в огонь, а другую — в гнездо кусачих муравьев. В этом обряде мы видим комбинацию приемов контактной магии (окуривание), парциальной и имитативной (огонь и муравьиные укусы должны через посредство сигары, соприкасавшейся в свою очередь через дым с женщиной, разжечь в ней половое стремление). Минуя другие разнообразные примеры, приведем один факт, относящийся к южным славянам и упоминаемый Фрэзером, — обряд носит очень поэтический характер: девушка, желающая укрепить любовь своего возлюбленного, берет землю из следа его ноги и заполняет ею цветочный горшок, куда затем сажает ноготки — цветок, который считается никогда не вянущим: так и любовь парня к ней должна никогда не увядать[1].

В русских обрядах любовной магии нередко употреблялось наговаривание на следы привораживаемой женщины, типичнейший прием парциальной магии в сочетании с вербальной (заговором). Имитативный характер имеет такой обряд (бывш. Владимирская губ.): произносят заговор над новой иглой, которой еще не шили, и над суровой ниткой, продетой в ее ушко, после чего прошивают этой иглой женское платье против сердца, сзади или спереди. Смысл этого обряда совершенно ясен. В другом не менее характерном приеме (бывш. Пермская губ.) мы видим сочетание имитативной магии с контактной: «Мужчина должен хорошенько вспотеть и, обтерши пот платком, тем же платком утереть любимую женщину, приговаривая про себя: «Как у меня, раба божия, пот кипит и горит, тако же бы у рабы божией кипело и горело сердце обо мне, рабе божием»[2]. Глубокая архаичность этого приема, по существу почти не отличающегося от употребляемых где-нибудь на Адмиралтейских островах, дает возможность различить в нем рациональную основу: запах мужского пота не был ли одним из чисто биологических средств привлечения самки? А если так, то не в этом ли один из корней самого принципа имитативной магии в данной области?

Еще один пример имитативной магии, сочетаемой с контактной: человек ловит и режет голубя, на голубином сале месит тесто и печет калач, который и дает съесть любимой девушке, приговаривая: «Как живут между собою голубки, так же бы любила меня раба божия имярек»[3].

Наконец, и в половой магии применяются заклинания без всяких действий. По-видимому, и здесь, как в других видах магии, это явление сравнительно позднее. В любовных заговорах нередко упоминаются действия, которые некогда, очевидно, выполнялись реально, но позже превратились в простые описания.

Для того чтобы уничтожить любовь между определенными женщиной и мужчиной, употребляются средства, более или менее аналогичные упомянутым. На этих

---

[1] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 49; *Kraus Fr.* Sitteund Brauch der Südslaven Wien, 1885. S. 165.

[2] *Майков Л.* Великорусские заклинания. С. 425, 427—430, 436.

[3] Там же. С. 435.

средствах нет нужды особо останавливаться. Следует заметить только, что эти «отсушки» или «отстуды» представляют собой, видимо, поздний продукт развития. Они известны в системах магии только культурных народов.

На ранних же стадиях развития близкую к этому роль играют те приемы половой магии, которые направлены на причинение вреда тому или иному лицу в половой сфере. У центрально-австралийских племен главными специалистами этого вида магии считаются женщины, несмотря на то, что женщины вообще в области магии признаются более слабыми. По представлениям аранда, женщина может различными способами повредить половым органам мужчины. Один из способов описывается так: женщина берет будто бы копьевидные семена одной из трав и, заговорив их специальным заклинанием, направляет и бросает их в сторону того мужчины, которому хочет навредить. Помимо этого наиболее простого приема чисто инициальной магии, есть и другие приемы. Например, женщина заколдовывает горсть пыли и посыпает ею место, где, по ее предположению, мужчина будет мочиться: едва он это сделает, как почувствует боль в мочеиспускательном канале. Это — типичный пример парциальной магии. Еще один способ: женщина заговаривает свой палец и всовывает его в свою vulva; если после этого мужчина будет иметь с ней сношение, его половые органы пострадают: здесь перед нами образец контактной магии.

Объяснения происхождения подобных поверий искать недолго. Это объяснение сходно с тем, которое, как мы видели, может быть дано вере во вредоносную магию, разновидность которой мы в данном случае перед собой и видим. Подобно тому, как всякую смерть, болезнь и т. п. австралиец рассматривает как результат коварных магических действий своего врага, так он любое расстройство своих половых функций склонен приписывать действиям женщин. В основе здесь лежат опять-таки реальные факты: ведь всякое расстройство в половой сфере мужчины действительно происходит, прямо или косвенно, от женщин. Немудрено, что именно последние считаются специалистами в деле повреждения половых органов. Неудивительно и то, что это представление приняло форму веры в магическую сверхъестественную силу: мы уже видели, что сфера половых отношений издавна представлялась человеку той областью, где действуют некие непонятные и таинственные силы.

Подобно тому как вредоносная магия порождала в своем развитии анимистические образы духов зла, чертей, как военная магия вела к появлению образов божеств войны, так и половая (любовная) магия на известной стадии своего развития начинает связываться с представлениями о сверхъестественных существах, покровителях любви и половой жизни. Однако образы божеств любви обычно имеют сложный характер, ибо в них вплетаются черты иного происхождения: божеству любви приписываются нередко силы плодородия, связанные с влиянием на растения и животных. Так возникали образы женских божеств любви и плодородия — Изида, Иштар, Кибела, Афродита и др. Культ их лишь отчасти восходит к древней практике половой магии, в меньшей мере он связан генетически со столь же древними ритуалами промысловой и земледельческой магии. Предшественниками этих божеств были в значительной мере образы духов-«хозяев», покровителей животного и растительного мира.

Половая магия является одним из самых устойчивых видов магии вообще. Ее обряды нередко доныне продолжают существовать в своей самой простой и непосредственной форме. У культурных народов Европы по сей день сохраняются разные «присушки» и «отсушки», удержавшие свой крайне архаический характер. Причина ясна: ведь источник и корни половой магии — те взаимоотношения между полами, которые и в наши дни во многом сохраняют антагонистический, иррациональный, не поддающийся разумному регулированию характер.

ЛЕЧЕБНАЯ И ПРЕДОХРАНИТЕЛЬНАЯ МАГИЯ

Знахарская практика, т. е. применение средств лечебной и предохранительной магии, составляет следующий, четвертый вид магических действий. В этой области наблюдается, пожалуй, наиболее богатый ассортимент приемов магии; здесь представлены все вообще известные ее типы, с многочисленными переходными и смешанными разновидностями.

В простейших приемах контактной магии, употребляемых первобытными врачевателями, нетрудно проследить происхождение их из элементарных манипуляций, применяемых народной медициной едва ли не у

всех, даже самых отсталых народов земного шара. В некоторых случаях грань между тем и другим, между народной медициной и лечебной магией, не только неощутима, но и вообще отсутствует.

Очень показателен в этом отношении приводимый Брауном перечень средств, применяемых с лечебными целями на Андаманских островах. Эти средства довольно разнообразны. Широко применяется, например, красная охра, которая, будучи пережженной, смешивается с водой и принимается внутрь при разных болезнях или смешивается с жиром, и получаемой мазью обмазывается горло и грудь при кашле, насморке или головной боли, ухо при его заболевании и пр. Употребляется также белая глина, прикладываемая к язвам, и особая земля оливкового цвета, принимаемая с водой внутрь в качестве универсального средства. Из веществ животного происхождения андаманцы употребляют в лечебных целях пчелиный воск, которым в разогретом виде смазывается грудь больного плевритом, а также мясо и жир летучей мыши, будто бы помогающие при ревматизме, и т. д.[1]

Описывая все эти средства, Браун называет их магическими. В действительности не подлежит сомнению, что некоторые из них имеют под собой вполне рациональную основу и представляют собой плод векового стихийного опыта народа; некоторые, видимо, обладают действительно целебными свойствами. Однако столь же несомненно, что к этой более или менее рациональной основе примешалась добрая доля бесполезных и даже вредных приемов. Да и тем веществам, которые имеют в известной мере полезные свойства, приписываются и явно фантастические качества: так, например, пчелиный воск, играющий роль своего рода согревающего компресса при плеврите, имеет, оказывается, также свойство отпугивать духов леса!

Где же в действительности должна быть проведена грань между средствами народной медицины и приемами лечебной магии? Эта грань не должна проводиться так, чтобы отделять средства действительно полезные от средств бесполезных или вредных. Подобное деление чрезвычайно условно и изменчиво, и даже современная медицина не всегда в состоянии его провести: то средство, которое в одном случае может быть полезно для больного, в другом случае может оказаться безрезультатным или даже вредным. Подлинная граница между народной медициной и лечебной магией заключается в другом: она носит субъективный характер. Одни средства в сознании самого пациента и его окружающих воспринимаются как естественные, другие как сверхъестественные. Почти безошибочным признаком, отделяющим одно от другого, служит то, что естественные средства народной медицины рассматриваются как общедоступные, их знают и могут применять все, так сказать, в порядке самолечения; магические же сверхъестественные средства, как общее правило, составляют монополию особых профессионалов — знахарей[1].

У тех же андаманцев, у которых, как мы видели, между двумя упомянутыми категориями лечебных приемов нет резкой границы, монополизация врачебной техники знахарями тоже не зашла еще далеко. Считается, что знахарь — «око-джуму» — знает в совершенстве свойства различных веществ и что это знание он получает от духов. «Однако знаниями такого рода, но в меньшей степени, обладает каждый»,— сообщает Браун. Любой больной может, не советуясь с око-джуму, испробовать на себе действие известных ему минералов, трав и подобных веществ[2].

У австралийцев размежевание «народно-медицинских» и магических приемов врачевания зашло дальше. К числу первых относится употребление различных трав, животных веществ (жир, птичий помет, моча, паутина и пр.), массаж, припарки, перевязки, кровоостанавливающие средства, кровопускание, наложение лубков и пр. и пр. Эти средства применяет обычно по мере умения всякий. Знахари-профессионалы, напротив, по некоторым сообщениям редко пользуются подобными средствами, а чаще употребляют шарлатанско-магические приемы[3].

На первом месте из таких приемов стоит высасыва-

---

[1] *Brown A. R.* The Andaman islanders. Cambridge, 1922. P. 179—185.

[1] Есть очень немногочисленные, да и мало достоверные, сообщения о некоторых отсталых народах, у которых будто бы совсем не было знахарей. Это сообщается о игорротах Филиппинских островов, о папуасских племенах западной части Новой Гвинеи и близлежащих островков (*Bartels M.* Die Medicin der Naturvölkar. S. 47).

[2] *Brown A.* The Andaman islanders. S. 179.

[3] По словам Г. Базедова, австралийский знахарь — «не столько лицо, знающее лечебные свойства трав и хирургические приемы, сколько признанный колдун, умеющий отклонять беду, причиненную врагом или злым духом» (*Basedow I.* Australian aboriginal. P. 179).

ние из тела больного воображаемого камня или другого предмета, который якобы является причиной болезни. Это — самая обычная практика австралийских знахарей. Аналогичные приемы известны были также у огнеземельцев, у калифорнийских индейцев. Они описаны и у культурных народов Европы. В основе подобной практики лежит, вероятно, вполне рациональный метод извлечения из раны попавших туда посторонних предметов, т. е. та же народная медицина. Но, попав в руки знахарей, данное средство стало ими применяться более широко, почти как универсальный метод лечения болезней; оно приобрело характер профессионального фокуса (демонстрация камешка, якобы извлеченного из тела пациента) и заняло свое место в ряду магических действий.

В качестве такового мы можем причислить этот прием к типу катартической магии. Последняя явно опирается на рациональную лечебную практику, хотя от нее в дальнейшем и отрывается.

Приемы катартической магии в области знахарства вообще довольно разнообразны. Но в них обычно налицо примесь также контактной магии: одно от другого в знахарской практике часто неотделимо, ведь суть последней, как правило, в том и состоит, чтобы приложить к телу больного (или ввести в него) какое-то колдовское вещество и при его помощи изгнать болезнь.

Наиболее частые способы катартической и контактной магии в знахарской медицине: паровые бани, кровопускание, реже — употребление рвотных и слабительных.

Паровая баня в качестве врачебного средства известна уже у австралийцев, например у нарриньери, у племен Виктории и Нов. Южного Уэльса, но ей здесь, видимо, не приписывают магического значения. Кровопускание применялось у австралийцев довольно широко — и во многих случаях вполне рационально; но этот прием начал уже отрываться от своей практической основы, и к нему начали примешиваться магические, суеверные представления, а в отдельных случаях кровопускание явно превратилось в чисто магический акт. Например, у некоторых племен Квинсленда применялось, по сообщению Рота, такое средство: если болит какая-нибудь часть тела, то женщина-лекарка обвязывает ее шнурком и свободным концом его трет свою нижнюю губу до крови, сплевывая эту «дурную» кровь [1].

[1] *Roth W.* North Queensland ethnography. Bull № 5. P. 38.

У американских индейцев описано три главных приема магического очищения, каждый из них имел свой ареал распространения. В Северной Америке применялись главным образом паровые бани, в Центральной — кровопускание, в Южной, особенно в бассейне Амазонки и на Вест-Индских островах, применялись рвотные средства. Все эти средства, в основе своей опять-таки рациональные, осмыслялись, однако, самими индейцами как имеющие колдовскую силу. Они употреблялись в ритуальных целях перед исполнением религиозных обрядов.

В знахарской практике народов Европы распространен обычай давать больному внутрь разные снадобья, которые должны выгнать из него болезнь. Связь с рациональным приемом очищения желудка (рвотное, слабительное) тут очевидна, но средства эти применяются далеко не при одних желудочных болезнях; тут ставится, скорее, более широкая и уже, по сути, магическая цель — при помощи особо горьких, неприятных на вкус и запах веществ выгнать болезнь из тела больного. Например, у белорусов знахари давали больному внутрь от «лихорадки» листья полыни, иногда смешанные со свежим хлебом, сушеную и толченую сердцевину подсолнуха, молодую осиновую кору, разные нарочито отвратительные на вкус снадобья, вроде водки с раздавленными клопами и пр. Все это — приемы катартической и в то же время контактной магии.

В качестве очистительных средств общеизвестное значение — особенно у культурных народов — получили огонь и вода. В основе здесь лежат опять-таки, конечно, вполне реальные очищающие свойства как огня, так и воды, но на этой почве и тут развилось множество суеверных обрядов и представлений. Широко распространенный обычай окуривать жилище и людей для предотвращения болезней не содержит еще в основе своей ничего суеверного. Точно так же обычай перегонять скот через огонь в случае эпизоотии вполне возможно толковать как рациональное средство народной ветеринарии. Подобных фактов немало приведено хотя бы в книге польского этнографа Станислава Цишевского [1], который, правда, объясняет эти вполне рациональные действия религиозными представлениями об «идеальной чистоте огня» [2]. Дело

[1] *Ciszewski St.* Ognisko. Studyum etnologiczne. Kraków, 1903.

[2] «Из веры в идеальную чистоту огня,— пишет Цишевский,— человек сделал вполне логичный вывод, что пречистая по своей природе

тут не в «идеальной», а во вполне естественной очищающей силе огня. Аналогичные факты приводит и В. Н. Харузина в статье «К вопросу о почитании огня» [1]. Но во многих случаях подобного рода уже трудно различить, где тут кончается народная медицина и где начинаются суеверно-магические действия.

Так обстоит дело, например, в известных русских и белорусских обрядах лечения огнем детских болезней — «ночниц» и «вогника»: больного ребенка либо «палают» перед огнем, т. е. встряхивают и раскачивают перед горящей печкой, либо действуют остывшими углями из этой печки. Чисто суеверную примесь к этим обрядам лечебного употребления огня составляет, например то, что не всякому огню приписываются лечебно-предохранительные свойства, а нередко лишь «чистому» огню, добытому особым способом трения сухих кусков дерева, либо огню, принесенному в известные праздники из церкви, и пр. Зачастую магический обряд окуривания осмысляется в свете уже анимистических представлений: у тех же белорусов целью окуривания считается иногда изгнание из тела больного «трясцы» (лихорадки), которая представляется в образе особого существа; ее выкуривают каким-нибудь особенно вонючим дымом, которого она, по поверью белорусов, не любит.

Точно так же и вода имеет сама по себе очистительное свойство, и ее употребление в народной медицине, по существу, оправданно. Но и тут примешивается суеверие: вода тоже годится не всякая, а «святая» (освященная церковным обрядом), «наговорная» и т. п.

Полный отрыв от рациональной практики представляют собой те знахарские обряды катартического типа, идея которых заключается в стремлении «передать» болезнь какому-нибудь другому существу, например животному, или «перенести» ее на какой-нибудь предмет. Психологическая связь тут ясна: если можно смыть с себя водой, очистить огнем какую-то нечистоту, если можно очистить желудок при помощи рвотного или слабительного, то можно удалить из тела больного и иную скверну или болезнь, передать ее другому существу

стихия огня может быть отличным средством удаления грязи с оскверненных существ и предметов или что она может быть прекрасно употреблена для очищения» (Ibid. S. 56—57).— На самом деле причинная зависимость была, конечно, как раз обратная.

[1] *Харузина В. Н.* К вопросу о почитании огня//Этнографическое обозрение. 1906. № 3—4.

или предмету. Применяемые для этого у разных народов способы весьма многочисленны и разнообразны. Вот несколько примеров:

У белорусов бывш. Могилевской губернии (дер. Дворец Рогачевского уезда) «для избавления от коросты приготовляют колючую палочку, мажут на ней колючки зараженной кровью больного и потом бросают эту палочку где-нибудь на видном месте. Кто ее подымет, к тому и перейдет короста». В бывш. Слонимском уезде Гродненской губернии лихорадку лечили так: «Дают больному горсть соломы и посылают его на поле, чтобы обвязать ею растущую там грушу или рябину. Он не должен оглядываться ни идучи туда, ни обратно. Тогда лихорадка непременно перейдет с него на обвязанное дерево» [1].

К катартическим приемам в лечебной магии очень близки апотропеические. Разница между теми и другими по существу аналогична различию между собственно лечебными и профилактическими средствами. Катартическая магия стремится изгнать болезнь, уже проникшую в человека; апотропеическая — не допустить ее проникновения. Понятно, что применение апотропеических средств не менее распространено, чем применение катартических.

Наиболее обычны из них — разнообразные амулеты, известные всем народам. Большинство их имеет значение оберега (апотропея) против болезней. Нередко встречается ношение амулетов в качестве и предохранительного и лечебного средства. Нет необходимости приводить примеры ввиду их общеизвестности.

Сюда же относится вера в охранительную силу круга, которым можно защитить себя от «нечистой силы»; пояса, которому порой придается то же значение; употребление железа, ножа, иглы, шерсти, сети, соли, лука, чеснока и пр. в качестве апотропеев; шум, крики, стрельба и пр.; христианский знак креста, которому приписывается универсальная сила охраны от всего худого. Сюда же относится обычай избегания «несчастливых» дней и чисел.

В числе средств, употребляемых для предотвращения болезней, следует назвать также перемену местожительства и перекочевку, нередко практикуемую кочевыми народами. Примеры этого также достаточно известны. В основе здесь лежит опять вполне рациональный мотив: полуинстинктивное (либо и сознательное) стрем-

[1] *Шейн.* Материалы... Т. 3. С. 281, 276.

ление уйти от заразы, и даже примесь суеверных магических представлений либо анимистических поверий (олицетворение болезни, от которой стремятся убежать) не меняет существа дела. Зато уже чисто суеверный магический характер приобрел обычай, известный главным образом у народов Восточной Европы,— обычай бороться с угрозой эпидемии при помощи окружения деревни магической чертой. Это так называемое «о п а х и в а н и е», много раз описанное[1]: проведение борозды при помощи плуга вокруг селения. Ритуал опахивания хотя и варьирует в разных описаниях, но основные его черты постоянно одни и те же: обряд совершается женщинами, иногда при полном недопущении мужчин, чаще ночью; исполнительницы раздеваются до рубашек или даже донага, в плуг впрягается какая-нибудь старуха либо девушка, участницы обряда находятся в возбужденном состоянии, нередко проявляющемся в экстазах. Магическая техника тут проста и является чисто апотропеической: не допустить враждебную силу внутрь очерченного круга. Источники апотропеической силы — плужное железо, женская сила жизни и плодородия.

У некоторых отсталых народов апотропеическое значение придается даже обычаю закрывания тела или отдельных его частей одеждой. Например, по сообщению Ф. Шпейзера, жители Новых Гебрид (Меланезия) объясняют обычай закрывания мужчинами и женщинами своих половых органов магическими представлениями: эти органы-де особенно подвержены колдовству[2]. На самом деле магический элемент заключается здесь исключительно в осмыслении обычая, который сам по себе возник отнюдь не из магии, а из чисто рациональных корней.

Все перечисленные выше приемы лечебно-предохранительной магии в той или иной степени связаны с рациональными средствами лечения или защиты от болезней, и эти их корни обычно хорошо видны. Сохраняя свою связь с практикой народной медицины, породившей их, эти способы лечебной и предохранительной магии обычно удерживают глубоко архаический, примитивный характер.

[1] См., напр., *Левенстрим А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву//Журн. Мин. юст. 1897. № 1. С. 166—170; К вопросу об опахивании//Этнографическое обозрение. 1910. № 3—4.

[2] *Speiser F.* Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln. B., 1923. S. 368—369.

Более специфические черты и более модифицированный облик получают приемы п а р ц и а л ь н о й и и м и т а т и в н о й магии, которые в гораздо меньшей степени обнаруживают связь с народной медициной и в большинстве случаев имеют чисто колдовской вид.

У тех же андаманцев, наряду с упоминавшимися выше полурациональными приемами лечения, употреблялся, в частности, и такой: при кровавом поносе больной испражнялся на камни, накаленные предварительно на огне. В этом способе лечения можно видеть сочетание признаков парциальной магии (организм больного заменяется выделениями из его тела) и имитативной (высушивающее действие раскаленных камней должно как бы перейти на пищеварительный тракт больного). Много примеров парциальной магии в знахарской практике собрано в книге Фрэзера. Из них особенно характерны те довольно многочисленные случаи, в которых лечебные процессы переносятся с самого больного или раненого на замещающий его предмет. В частности, у многих народов существует поверье, что судьба раны, ее заживление или ухудшение зависят от того, что будет сделано с оружием, которым эта рана нанесена: если это оружие, например, смазывать жиром, рана заживет легко и скоро, а если жир стереть, рана воспалится[1]. Подобные поверья, построенные по всем правилам парциальной магии, встречаются чуть не во всех странах, от Новой Гвинеи до Англии.

Реже выступает принцип имитативной магии. В некоторых областях Германии был обычай, согласно которому крестьянин лечил сломанную ногу своей овцы или свиньи тем, что обматывал бинтами и лубками ножку стула. К этой же категории принадлежит довольно странный обычай, известный у некоторых народов: применять лечебные средства не к больному, а к врачу.

З а г о в о р как элемент знахарского обряда фигурирует постоянно. Но известны случаи, когда он выступает в качестве лечебного средства и самостоятельно или когда сопровождающее его действие превращается во второстепенную деталь магического акта. Но и в этих случаях видны бывают следы позднего происхождения «вербальной» магии: заговор как бы вытеснил собой производившийся прежде обряд, и в нем сохраняется

[1] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 46—47.

лишь словесное описание последнего. Множество характерных примеров этого собрано в книге Познанского «Заговоры»[1].

Мы видим, следовательно, что в лечебной магии представлены в той или иной мере все типы магии вообще. Однако распространенность и относительное значение разных типов далеко не одинаковы. На первом месте здесь стоит бесспорно катартическая и контактная магия (обычно вместе), на последнем — имитативная. Это вполне понятно. Объектом лечебной магии является тело больного, которое, как правило, всегда доступно манипуляциям знахаря и уже поэтому не требует заместителя. Это во-первых. Во-вторых, сама болезнь, страдания больного, требования его и его близких не позволяют обычно знахарю отвлечься от непосредственной цели и перенести свои действия на другой предмет. В-третьих, наконец, связь с народной медициной, т. е. с материалистической основой лечебной магии, всегда остается более прочной, чем это имеет место в других видах магии. Этим объясняется то, что из всех этих видов лечебная магия наименее «магична», в ней больше всего сохраняется здоровых элементов. Даже в настоящее время ведь известны случаи, когда искусство отдельных знахарей признается и представителями научной медицины.

Несколько обособленная группа магических обрядов связана со стремлением обеспечить плодородие женщины, нормальный ход беременности и родов. Эти обряды можно условно назвать «магией плодородия», но едва ли целесообразно выделять их в особый вид магии, ибо они тесно смыкаются с рассмотренными выше магическими способами охраны здоровья. С другой стороны, однако, эти обряды обнаруживают близость к любовной магии, а помимо того — к хозяйственной магии (о ней речь будет ниже), которая тоже связана с плодородием, только не человека, а животных и растений.

У самых отсталых народов мы находим уже обряды «магии плодородия». У австралийцев они приурочены к ритуалу возрастных инициаций для девушек. У племени аранда, например, производятся магические манипуляции для ускорения развития грудных желез у девушки: тело ее натирают заколдованным особыми заклинаниями жиром, вокруг обоих сосков рисуют красной

[1] *Познанский Н.* Заговоры. С. 213—277 и др.

охрой круги и пр. Аналогичные магические приемы описаны у племен кайтиш,варрамунга и др. В Меланезии Малиновский описал характерный обряд магии беременности у жителей Тробриандовых островов: группа женщин, сгрудившись и склонившись над юбочкой, которую должна надеть беременная, дышит на нее и бормочет заклинания[1]. Все это — контактный тип магии.

У народов Европы обряды плодородия бывают приурочены главным образом к свадебному ритуалу и занимают в нем подчас очень видное место. Из обрядов этой категории у многих народов встречаются такие: осыпание молодых какими-нибудь хлебными зернами либо хмелем, орехами и пр.; насыпание мака в их обувь; съедание новобрачными яблока, яйца и т. п.; сажание мальчика либо куклы на колени новобрачной. Подобные обряды долженствуют принести, во-первых, богатство и изобилие молодой паре, а во-вторых, главное, плодородие, многодетность; они принадлежат к контактному и имитативному типам.

Широко распространена у народов Европы магия родовспоможения, применявшаяся особенно при трудных родах. Она — характерного имитативного типа: чтобы облегчить и ускорить роды, в доме отпирают и открывают все ящики, сундуки и пр., развязывают все узлы, иногда просят священника отворить царские врата в церкви. Имитативная идея этих обычаев ясна. Ясны и причины устойчивости данной категории магии: при отсутствии акушерской помощи темный крестьянин не мог и попытаться как-то иначе помочь своей страдающей жене, дочери.

ПРОМЫСЛОВАЯ МАГИЯ

Термин «промысловая магия» употребляется здесь в широком значении. Под этим общим названием разумеются различные магические обряды, имеющие отношение не только к промыслам в собственном смысле слова, т. е. к охоте, рыболовству и тому подобным занятиям, но и ко всяким другим видам хозяйственной деятельности. Было бы, пожалуй, правильнее называть этот вид магии «хозяйственной», «экономической» или «производственной» магией: но эти термины звучат несколько

[1] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. Pl. LVII. P. 406.

непривычно, и потому я предпочитаю пока сохранять прежнее неточное обозначение.

Вопрос о происхождении обрядов промысловой магии теоретически довольно ясен. Некоторые из западных исследователей уже видели материальные корни этого вида магии, ее связь с примитивным производством. Карл Бет, например, справедливо писал, возражая Маретту, что промысловая магия, как и магия погоды, развилась не из вредоносного колдовства, а просто из условий охотничьей жизни первобытных людей. Он указывал, в частности, на ту роль, какую сыграла в этом деле техника охотничьей маскировки, переряживание охотника в звериные шкуры и особенно приемы подманивания зверей путем подражания их голосам. Идея подражания животному, которая была порождена непосредственной производственной деятельностью древнего охотника, и легла в основу охотничьей магии [1]. Эта мысль К. Бета в значительной мере правильна. Он только несколько суживает вопрос, сводя его к одному моменту подражания зверям. Этот момент играл, конечно, крупную роль в развитии обрядов и верований промысловой магии, но он не был единственным. Д. К. Зеленин в своей содержательной работе «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии» [2] собрал богатый фактический материал, подтверждающий, что промысловые поверья, запреты, магические представления и обряды так или иначе связаны с практикой охотничьего, рыболовного и других промыслов. Было бы вообще правильным ставить вопрос шире, чем ставят его буржуазные авторы, и искать корни промысловой магии в бессилии дикаря в борьбе с природой, в его неуверенности в результатах своих усилий по добыванию пищи.

Очень интересно в этом отношении привести наблюдения, которые сделал Бронислав Малиновский на Тробриандовых островах по поводу того, в каких случаях применяется магия в хозяйственной деятельности островитян. Оказывается, что в области земледельческих работ магия применяется в связи с культурой ямса и таро, но не применяется для культур кокосовой пальмы, банана, манго и хлебного дерева; в рыболовстве магия фигурирует в связи с опасной для человека ловлей акул, в безопасном же промысле рыб при помощи отравы магия

[1] *Beth K.* Religion und Magie bei den Naturvölkern. S. 36—37.
[2] Сб. МАЭ. VIII. 1929.

не играет роли; при постройке лодок пользуются магией, при постройке домов не пользуются; наконец, в технике художественной обработки твердых пород дерева, что считается искусством особых мастеров, магия применяется, в обычной же резьбе по дереву, которая выполняется всеми, она не применяется. Резюмируя эти свои наблюдения, Малиновский замечает, что магия пускается в ход в тех отраслях хозяйства, где значительную роль играет случай, удача, где велик простор для надежды, неуверенности и страха; там же, где техника проста и надежна, где применяются испытанные рациональные методы, там нет места для магии [1]. Это заключение, сделанное внимательным и вдумчивым наблюдателем, тщательно избегавшим внесения каких-либо априорных концепций в свои записи, чрезвычайно ценно. Его, в сущности, можно распространить на всю историю магии у всех народов. В небольшой табличке употребления магических средств туземцами маленькой группы островов Тихого океана, как в капле воды, отразилась судьба магии в ее развитии и упадке. Магия процветает там, где человек не уверен в успехе, где его слабая техника открывает простор действию различных случайностей удачи и неудачи. Магия идет к упадку там, где человек твердо рассчитывает на свой труд и свои знания, где человеческая техника подчиняет себе природу.

Эти соображения, впрочем, касаются только одной стороны магии — и религии вообще — отношения человека к природе. Конечно, там, где дело идет о промысловой магии, эта сторона оказывается главной. Но и в этой области надо учитывать также другую сторону: отношения между людьми. Эта сторона будет отчасти затронута в следующей главе.

О применении контактной магии в промысловой деятельности у нас имеется сравнительно мало сведений; но это еще не означает, что этот тип магии действительно редко применяется; вернее, что он выражается в малозаметных обрядах, которые зачастую не привлекают к себе внимания наблюдателей.

Так, например, для австралийцев, при наличии многочисленных и подробных описаний практики вредоносной магии, почти нельзя найти упоминаний о данном типе промысловой магии. Ланглo Паркер сообщает, что «рыболовные сети всегда коптят в дыму перед употреблением

[1] *Malinowski B.* Myth in primitive psychology. L., 1926. P. 108—110.

и над всякой сетью поют немного чародейских песен»[1]. Вероятно, копчение, связанное с заклинаниями, имеет магический смысл, хотя происхождение этого приема может быть и независимым ни от какой магии,— об этом будет сказано несколько дальше. У даяков, особенно у охотничьего племени пунан, употребляется такой прием промысловой магии: охотник привязывает к колчану со стрелами от своего духового ружья особый талисман, называемый «сиап», обычно в виде зуба крокодила, камня или иного предмета; для усиления действия этот сиап смачивается кровью убитой охотником дичи. Здесь, таким образом, принцип контактной магии (непосредственная передача магической силы) осложняется мотивом парциальной магии (кровь животного, помогающая промышлять животных). У даякского племени ибан описан охотничий талисман в виде палки с человеческой фигурой, вырезанной на конце ее. Этой палкой охотник измеряет высоту ловушек, устраиваемых им для разных зверей. В этом обычае хорошо видно зарождение магического поверья из простой охотничьей практики: охотник верит, что предмет, употребляемый им на промысле с чисто практической целью, способен сверхъестественным образом принести успех промысла. У баганда Северо-Восточной Африки во время облавных охот на мелкую дичь практиковался такой обычай: к сети, в которую загонялась дичь, в нескольких местах с интервалами привязывались особые талисманы, сделанные жрецами, с целью не дать животным вырваться из сети. Вполне вероятно, что и эти талисманы первоначально имели какое-нибудь практическое назначение.

У охотничьих народов Северной Азии контактная магия тоже встречается. Простейший прием тут — окуривание (либо вымачивание, натирание каким-нибудь веществом) охотничьих и рыболовных снастей, одежды охотника и пр. Много фактов этого рода приведено Зелениным в упомянутой его работе. Зеленин совершенно правильно отмечает, что в основе подобных обычаев лежат чисто практические мотивы: снасти окуриваются, «чтоб они не имели «жилого» и иного запаха, отпугивающего зверей и дичь». Но на этой почве развились и суеверные представления и обряды, которым придается магическое значение: например, псковские рыбаки окуривали невод, если он считался «обуроченным», сушеной летучей

[1] *Parker K. L.* The Enahlayi Tribe. P. 107.

мышью; пермские охотники окуривали капканы дымом от сора из избы (связь с суеверным почитанием духов — покровителей жилища)[1]. Чисто магической практикой является пользование особыми предметами, якобы придающими силу промысловому инвентарю. Так, например, у чукчей каждая семья имеет магические талисманы — «охранители» оленьих стад, хозяйственной утвари и др. Эти талисманы привязываются к нартам, сетям и прочему промысловому имуществу семьи, сообщая, таким образом, этим предметам непосредственно свою магическую силу. Аналогичные обычаи описаны у коряков, ненцев и других народов Севера.

Контактная магия находит себе широкое применение, когда дело идет о домашних животных — все равно, в чисто скотоводческом ли хозяйстве или у земледельческих народов. Это понятно, так как домашний скот, в отличие от диких животных, всегда в полном распоряжении хозяина. Хорошо известны приемы «скотоводческой» магии, направленные на то, чтобы скот плодился, не болел, не погибал. У многих народов его кормят для этого особыми обрядовыми печеньями (восточные славяне, народы Закавказья и др.). В тех странах, где скот зимой держится в стойлах, а весной выгоняется на пастбище, магические обряды приурочиваются к дню первого выгона скота (в Восточной Европе — «Юрьев день» 23 апреля): существенная часть обряда состоит в том, что животных ударяют освященной вербой или иным магическим предметом, окуривают их и пр.

Наиболее видное место в промысловой обрядности занимает, однако, имитативная магия, которая, естественно, и привлекает к себе больше всего внимание исследователей. Мы имеем здесь дело в первую очередь с подражанием охотничьим и рыболовческим приемам, которые воспроизводятся с целью обеспечить успех промысла. Нетрудно видеть, что, когда дело идет об охотничьей магии, имитативный принцип здесь обычно совпадает с принципом инициальной магии, и поэтому этот последний тип в данном случае не может быть выделен.

Именно к имитативной магии в области охотничьего промысла относится то вполне правдоподобное, хотя и узкое, объяснение ее генезиса, которое уже упоминалось выше: здесь перед нами лишь своеобразное, уродливое развитие рациональной по своим корням практики охотничьей маскировки, подражания животным на охоте и искусства подманивания дичи. Вероятность такого объ-

[1] См.: *Зеленин Д. К.* Табу слов//Сб. МАЭ. VIII. С. 24—26.

яснения и естественность такого хода развития подтверждается тем, что как раз этот тип магии засвидетельствован, быть может, древнейшими вообще памятниками изобразительного искусства.

Ведь известная пещерная живопись мадленской, а отчасти и более ранних эпох, с многочисленными изображениями животных, пораженных гарпунами и копьями, с пляшущими полуживотными фигурами и т. п., равно как и аналогичные пластические изображения эпохи ориньяка и солютрэ, очевидно, правильно истолковываются как отражение религиозно-магических обрядов, состоящих в ритуальном подражании охотничьим действиям. Вполне вероятно предположение, что и известная бушменская наскальная живопись, изображающая сцены охоты, имела, по крайней мере отчасти, тот же магический смысл. Вообще употребляющиеся у многих народов «магические рисунки» связываются, по-видимому, с имитативной магией. У австралийцев значительная часть их «корробори» состоит из плясок, подражающих движениям разных животных и охоте на них. Если многие из этих корробори, возможно, и не имеют никакого магического характера и представляют собой простые развлечения, то другие зато являются, как это засвидетельствовано надежными наблюдателями, не чем иным, как действиями имитативной охотничьей магии. Так обстоит дело по крайней мере тогда, когда эти пляски составляют часть тайного посвятительного ритуала и исполняются в назидание перед глазами юношей, проходящих обряды инициаций. Такой характер имели, например, сцена ритуальной пляски-охоты, виденная Коллинсом в 1795 г. [1], и тот обряд умерщвления копьями кенгуру, нарисованного на песке, который входил в цикл посвятительного ритуала «бора» и не раз упоминался в литературе. Этот же мотив имитативной магии играет важную роль в разнообразных тотемических церемониях размножения животных и растений («интичиума»), которые, впрочем, осложнены привнесением других обрядовых моментов и уже одним тем отошли весьма далеко от элементарного вида подобных обрядов, что в них дело идет уже не об охоте на данное животное, а о его, так сказать, воспроизводстве.

У многих отсталых, особенно охотничьих, народов

[1] *Collins.* An account of the English colony in New South Wales. L., 1804. P. 367—368.

описывались различные обряды, пляски, подчас целые инсценировки, представляющие собой подражание сценам охоты. В самих этих описаниях нередко можно различить черты, помогающие понять зарождение подобных обычаев: перед нами как бы тренировка охотников, репетиция перед началом похода,— нечто аналогичное тому, что мы видели выше в элементарных формах военной магии. Можно напомнить об известной «пляске бизонов», описанной у североамериканских манданов Кэтлином и постоянно цитируемой: манданы верили, что эта пляска, в которой исполнители, наряженные в шкуры бизонов и с оружием в руках, играли роль охотников и дичи, пляска, продолжавшаяся непрерывно часами и сутками, должна в конце концов привлечь стадо бизонов под их удары [1]. Интересен также обряд, описанный Крашенинниковым у ительменов (камчадалов) и составлявший часть их осеннего промыслового праздника: один из моментов этого праздника состоял в том, что была изготовлена из съедобной травы и рыбы фигура кита, которая под конец и была растерзана и съедена всеми участниками; потом то же самое было сделано с подобной же фигурой волка, которую главарь селения застрелил из лука, а другие растерзали и съели. Крашенинников вполне правильно понял смысл этого обряда: он предположил, что обряд исполнялся для того, «чтоб им прямых (т. е. настоящих) китов и волков промышлять и есть, как с травяными поступали» [2].

Кроме подражательных действий, к имитативной промысловой магии относится также употребление с колдовскими целями предметов, сходных с предметами промыслового инвентаря или с самим объектом промысла. Примеры этого рода магических приемов тоже довольно многочисленны и общеизвестны, и приводить их нет необходимости. Достаточно вспомнить хотя бы известных каменных рыб, найденных в большом числе в сибирских неолитических стоянках и погребениях: они играли, видимо, магическую роль, хотя по своему происхождению были, возможно, не более как рыболовной приманкой.

Магическое применение предметов по принципу сход-

[1] *Catlin G.* Illustrations of the manners, customs and conditions of the North American Indians. L., 1876. Vol. I. P. 127—128.

[2] *Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки. М.— Л., 1949. С. 418—420.

ства очень часто встречается и в земледельческом хозяйстве. Наиболее типичные примеры этого рода описаны в Меланезии, где земледельческая магия вообще сильно развита. Применяемые здесь магические средства носят довольно однообразный характер и почти всегда представляют собой сочетание принципов контактной и имитативной магии.

Для того чтобы обеспечить хороший урожай таро или ямса, меланезиец закапывает в землю вместе с посаженными клубнями магические камни, притом такие, которые по возможности формой своей напоминают клубни ямса или таро. Без этой предосторожности туземцы, по словам Кодрингтона, никогда не делают своих насаждений. Магическая сила этих камней может быть различна, и меланезийцы оценивают ее, как будто бы дело шло о научных опытах, экспериментальным путем: если урожай получился на данном участке хороший, то камню, который был здесь закопан, приписывают особенно большую силу. В таком случае им не только продолжают пользоваться предпочтительно перед другими камнями, но применяют своеобразный способ перенесения силы этого камня на другие: другие камни зарываются в землю вместе с этим зарекомендовавшим себя магическим камнем и таким путем как бы набираются от него силы. Владелец камня взимает за это даже плату с желающих воспользоваться его силой этим способом [1]. Эта распространенная по всей Меланезии практика носит, как видим, характер типичной контактной магии (вера в передачу магической силы путем соприкосновения) в сочетании с имитативным принципом (форма камней напоминает клубни).

Наиболее изощренный прием магии этого типа описан у островитян Нов. Каледонии. Они закапывали на верхней террасе своих хорошо орошаемых полей (на острове применялась террасно-ирригационная система), засаженных растением таро, камни, похожие по форме на клубни таро, помещая их там, где входит оросительный канал; камни эти они предварительно завертывали в особые листья, которые тоже якобы помогают росту таро; вместе с камнями зарывались в землю кусочки одной очень твердой породы дерева, для того чтобы клубни таро оставались твердыми и не гнили; на том же поле помещали ветку ароматного растения ниаули, чтобы защитить таро

[1] *Codrington R.* The Melanesians. P. 183.

от возможной отравы; наконец, на нижней террасе, там, где стекала вода, зарывали сахарный тростник, веря, что это очень сочное растение не даст высохнуть орошаемому участку. Описывая эту сложную магическую технику, Фр. Саразин замечает: «Ребяческая, но богатая фантазией символика» [1]. Подобно этому, для культуры ямса употреблялись магические камни, имеющие форму клубней ямса; но их не зарывали на полях, а держали дома, и высадки ямса перед посадкой клали на эти камни, заражая их магической силой. Для бананов таким же образом употребляли камни в форме плодов банана, для кокосовой пальмы — в форме кокосового ореха.

Все эти приемы контактно-имитативной магии, по существу, очень элементарны. Принцип «подобное производит подобное» в них выступает в своем самом простом и, если можно так выразиться, буквальном виде. Однако здесь, в отличие от охотничьей магии, было бы затруднительно указать непосредственную реальную основу магической практики в виде того или иного чисто технического приема. Скорее можно предполагать здесь влияние по аналогии со стороны той же охотничьей магии. Но сама эта аналогия настолько естественна, что понимание происхождения описанных магических приемов не вызывает затруднений.

Есть, однако, гораздо более сложные магические земледельческие обряды, в которых принцип имитативности проявляется в таком модифицированном виде, что требует допущения значительной работы сознания. Такими являются те хорошо известные обряды, в которых человек пытается оказать влияние на плодородие полей, так сказать, личным примером, совершая акт оплодотворения. Подобные обычаи были описаны в Индонезии и в соседних областях Океании. Например, у папуасов киваи описаны сугубо подчеркнутые эротические обряды, в которых чрезвычайно наглядно выражена идея связи между оплодотворением у людей и плодородием полей. Аналогичные обряды и поверья, распространенные у разных народов, приведены в немалом количестве у Фрэзера. Вот несколько характерных примеров:

У одного индейского племени области Ориноко считается, что засевать поля должны женщины, а не мужчины, потому, «что женщины, которые умеют рожать,

[1] *Sarasin Fr.* Neu-Caledonien und die Loyalty — Inseln. Basel, 1917. S. 157.

умеют оплодотворять зерно, которое они сеют»[1]. Разумеется, магическим является здесь только то осмысление, которое индейцы дают обычаю преобладания женского труда в земледелии, а не самый этот обычай. Нечто похожее мы находим и в некоторых других случаях, где магические представления служат как бы для обоснования существующей практики. В Уганде, например, верят, что бесплодная женщина делает бесплодными и поля и сады своего мужа, и потому в случае бездетности разводятся с женой. Ясно, что магический мотив и здесь просто притянут для оправдания того, что человек не хочет жить с бездетной, быть может и нелюбимой, женой; едва ли кто-нибудь поверит, что обычай разводиться в случае бездетности женщины действительно порожден магическими идеями о связи бездетности с неурожаем. Но поверья такие существуют и у многих других народов, в том числе и у народов Европы.

В отличие от имитативной, принципы парциальной магии находят себе в промысловой обрядности гораздо более узкое применение. Это и вполне понятно, если иметь в виду прежде всего охотничью магию, самую древнюю разновидность промысловой магии: ведь получить в свое распоряжение какую-нибудь часть еще не убитого зверя обычно довольно трудно. Однако у того же Фрэзера упоминаются обычаи, которые можно отнести к этой категории. Они очень однообразны. Для того чтобы задержать убегающую дичь, охотники разных народов чуть не всех частей света употребляют, оказывается, один и тот же прием: кладут определенные предметы на след зверя. Так, австралийцы из Виктории пользовались для этого горячей золой, готтентоты — песком из норы преследуемого зверя, немцы — гвоздем от гроба и т. д. Различия в употребляемых предметах связаны с разными оттенками в самих магических представлениях: например, употребление гробового гвоздя подразумевает магическую имитативную идею: зверь должен стать так же неподвижен, как мертвец в гробу. Но основной принцип всех подобных действий — парциальный: воздействуя на след зверя, охотник хочет тем самым воздействовать на самого зверя. Этому приему родствен способ, применяемый в колдовской практике коми-зырян, но уже по отношению к домашним животным: чтобы новокупленная лошадь не убежала к старому хозяину, знахарь вынимает ее след и колдует над ним.

[1] *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 35.

Можно ли говорить о катартическом и апотропеическом типах промысловой магии? На первый взгляд, казалось бы, нельзя, ибо смысл обрядов промысловой магии состоит ведь в привлечении объекта (зверя, дичи, плода растений), а не в отогнании его, не в очищении от какой-то скверны. Но ближайшее ознакомление с фактами показывает, что и апотропеический и катартический типы занимают известное место в промысловой магической обрядности.

Охотясь на зверя, человек нередко и сам подвергается опасности, особенно там, где водятся хищные и сильные звери: медведь, тигр, леопард и др. Он защищается от них всеми доступными ему способами: кроме материальных и разумных, также и магическими. Последние и входят в систему промысловых обрядов.

В упоминавшейся уже выше работе Д. К. Зеленина собрано много фактов, касающихся суеверных представлений охотников о том, что зверь слышит и понимает речь человека, что зверь сердится на оскорбительные слова по его адресу, что звери могут отомстить людям за умерщвление их собратий и т. д. С этими суеверными представлениями связаны известные охотничьи обряды, касающиеся умерщвления медведя: перед убитым медведем охотники оправдываются, сваливают убийство на кого-нибудь другого, производят умилостивительные действия и пр. Отсюда же и известные, широко распространенные запреты: произносить имя зверя, говорить кому-нибудь, когда и на кого идешь на охоту; сюда относятся и многочисленные правила и ограничения, соблюдаемые охотниками. Эти правила и ограничения могут быть в основе вполне разумными (например, запрет убивать больше животных, чем это жизненно необходимо), но они получили опять-таки магическое осмысление: зверь рассердится, отомстит, отомстят его сородичи и т. п. Так как общая идея, заключающаяся во всех этих поверьях и обрядах, сводится к стремлению избежать угрозы нападения зверя или какого-нибудь иного вреда с его стороны, то перед нами, очевидно, не что иное, как апотропеический тип магии.

С этими обрядами и поверьями близко соприкасаются и другие, которые можно причислить к катартическому типу: охотник и рыбак, стремясь обеспечить себе успех в промысле, стараются предварительно очистить себя от всего, что может отпугнуть от них зверя. Факты этого рода собраны в большом числе в той же ра-

боте Зеленина. Многие из них, как верно отмечает этот автор, имеют разумную основу: животные чуют человеческий запах и убегают, поэтому надо устранить все, что издает такой запах. Например, русские охотники в Восточной Сибири, идя ставить ловушки, не надевают сапогов, смазанных дегтем, стараются иметь чистыми руки и ноги; капканы они не держат в избе, чтобы они не имели «жилого» запаха, и пр. Отсюда отчасти идет и обычай окуривания снастей, о котором выше говорилось. Но отсюда же постепенно развились и магические представления и обычаи, в особенности касающиеся полового табу. Среди охотников очень многих народов распространено убеждение, что женщина может повредить успеху промысла хотя бы простым прикосновением к охотничьей снасти, ружью и т. п. и что сам охотник не должен, под страхом неудачи промысла, иметь сношение с женщиной или даже приближаться к «нечистой» (т. е. родившей или менструирующей) женщине. Д. К. Зеленин полагает, что в основе и этих суеверных запретов лежит наблюдение охотника над реальным фактом — тонким чутьем зверя, не терпящего «женского» запаха. Возможно, что Зеленин тут отчасти и прав. Возможно, однако, что данное суеверие имело и другую, но опять-таки вполне реальную, основу: то естественное ощущение временной физической слабости, которое человек испытывает после половых сношений. Как бы то ни было, но все подобные суеверные представления и обычаи, касающиеся ритуальной «чистоты» охотника, охотничьих снастей и пр., входят в тип катартической магии.

К катартическому же типу надо отнести, наконец, и такую довольно обширную группу промысловых (хозяйственных) запретов, известных у многих — однако далеко не у всех — народов, как запреты смешивать продукты разных отраслей хозяйства. Наиболее резко выражено это у эскимосов. Их хозяйственный уклад построен, как известно, на сочетании двух видов промысла: морской и сухопутной охоты, обычно чередующихся сезонно. И вот у эскимосов отмечаются многочисленные и строгие запреты так или иначе соединять, смешивать добычу того и другого промыслов. Например, никоим образом нельзя смешивать мясо или жир сухопутных и морских животных: то и другое потребляется в разное время (не в один и тот же день), варится в разной посуде и пр. Нарушение этих запретов грозит всякими несчастьями. Предполагается, что все связанное с морем, с морским промыслом

как бы оскверняет наземных животных, и, наоборот, все связанное с землей и ее животным миром оскверняет морских животных. Обрядовое удаление этой «скверны» — есть катартическая магия. В науке еще недостаточно выяснены исторические взаимоотношения между двумя типами эскимосского хозяйства — морской и сухопутной охотой, что здесь древнее, что позднее; поэтому нам еще трудно судить, что именно побудило эскимосов так тщательно разграничивать одно от другого. Однако ясно, что магический запрет есть в данном случае не что иное, как преувеличенное подчеркивание того сезонного (а вероятно, и исторического) размежевания двух видов хозяйственной деятельности, которое лежит в основе существования эскимосов. Суеверные представления и здесь лишь отражают реальную действительность.

Нечто подобное отмечается в иудаистской религии, сохранившей, как известно, очень много глубоко архаических черт. Многочисленные пищевые и другие запреты, налагаемые этой религией, коренятся, видимо, в древних антагонизмах между скотоводческими и земледельческими племенами. Еврейские племена долгое время кочевали в Северной Аравии со своими стадами и вели ожесточенную борьбу против оседлых земледельцев Палестины. Впоследствии, завоевав эту страну и смешавшись с ее населением (XIV—X вв. до н. э.), евреи и сами перешли к земледельческому хозяйству; но следы прежней взаимной отчужденности двух хозяйственных укладов сохранились в их религии, основы которой закладывались еще в «скотоводческий» период. Видимо, именно в этом лежат корни запрета есть свинину (Лев. 11 : 7) : свинья, типично «оседлое» животное, чуждое кочевникам, считалась у них нечистой; отсюда же и запрет шить одежду одновременно из шерсти и льна (Втор. 22: 11). Вообще иудаистская религия, вся пропитанная идеей борьбы с «нечистотой», заботой о ритуальной «чистоте», дает множество примеров катартической магии; и корни ее во многих случаях — хозяйственные.

Из всего сказанного видно, между прочим, что в области промысловой магии больше, чем в какой-либо другой, проявляется «отрицательный» аспект магических поверий: магические запреты, табу; порой они даже преобладают над «положительной» магией. Это понятно: ведь именно в хозяйственной деятельности человек в наибольшей степени может рассчитывать на свои собственные силы, свое уменье, знания, опыт, и магические

действия лишь дополняют рациональную в своей основе практику. Но успех промысла, особенно охотничьего, рыболовческого, требует прежде всего большой осторожности; охотник должен быть непрерывно начеку, должен уметь скрытно подойти к зверю, не выдать себя ни звуком, ни запахом... Эта напряженность, подтянутость охотника, рыбака не могла не принять и суеверных форм целого ряда запретов: человек считает необходимым соблюдать их, чтобы не потерпеть неудачу.

Все сказанное делает также вполне понятным и такой характерный факт: промысловая магия оказалась исторически одним из наименее устойчивых видов магии вообще: она быстрее других забывается. Если лечебная, любовная магия до сих пор практикуется даже у культурных народов Европы, то обряды хозяйственной магии, связанные с земледелием, скотоводством, можно теперь наблюдать разве лишь в самых отсталых краях. Немудрено: ведь прогресс человеческой техники, научных знаний сказывается в первую очередь именно в хозяйственной области. Здесь нет места магии. Остатки ее сохраняются лишь в собственно промысловом хозяйстве — охоте, рыболовстве, где успех ведь по-прежнему очень часто зависит не от умения охотника и рыбака, а от стихийных причин, от «удачи».

На почве обрядов и поверий промысловой магии выросли у очень многих народов (как это было и с другими видами магии) представления о духах и божествах — покровителях того или иного вида хозяйственной деятельности. Таковы специфические промысловые «духи-хозяева», культ которых так характерен для охотничьих и рыболовческих народов Сибири. Например, у юкагиров отмечалась целая сложная иерархия промысловых «хозяев» начиная от «хозяина» (хранителя) отдельного животного, так называемого «педьюль», от милости которого зависит дать или не дать охотнику убить это животное, и вплоть до трех главных хозяев трех царств природы — земли, пресной воды и моря. Эскимосы тоже верят в многочисленный сонм духов-хозяев, возглавляемый (у центральных эскимосов) великой богиней — хозяйкой моря, Седна. От благорасположения этих духов зависит успех промысла. Таково же, видимо, происхождение образов «хозяев» природы — «иччи» у якутов, «эжинов» и «заянов» у бурят, «ээзи» у алтайцев и др.

У земледельческих народов аналогичную роль выполняют духи и божества плодородия, различные олицетворения растительности, хлебного поля и пр., так подробно исследованные В. Мангардтом [1], а после него Фрэзером [2]. Все эти пестрые образы «ржаного волка», «ржаной собаки», «хлебной матери», «хлебной девушки», «ржаного человека» и пр.— суть в значительной мере олицетворения магических обрядов плодородия. Таково же в конечном счете было, вероятно, происхождение и античных образов богов плодородия — Деметры и Персефоны у греков, Цереры у римлян. Черты богов плодородия есть и в образах Исиды и Осириса (Египет), Иштар (Вавилония), Кибелы (Фригия), Афродиты (Греция), Венеры, Марса (Рим).

Развитие этих анимических и олицетворенных образов покровителей промысла, земледелия и других хозяйственных занятий вело к тому, что сами магические действия осложнялись, а частью и сменялись формами умилостивительного культа. Колдовское заклинание и тут сменяется молитвенным обращением, магический обряд — умилостивительной жертвой. Это не исключает, однако, того, что во многих случаях обряды промысловой магии сохранились в своем «чистом» виде вплоть до наших дней.

МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ МАГИЯ (МАГИЯ ПОГОДЫ)

Метеорологическую магию можно было бы и не выделять в особую рубрику в качестве самостоятельного вида, ибо, по крайней мере по своим целям, она сближается с промысловой магией. Однако приемы магического воздействия на погоду совершенно своеобразны, а происхождение этой практики надо искать, как я постараюсь показать, в несколько ином направлении, чем это делалось в отношении рассмотренных выше видов магии.

В самом деле, магия погоды стоит вообще особняком в ряду других видов колдовства. Это единственный вид магии, объект которого в действительности никак не может зависеть от воли и действий человека и кото-

[1] *Mannhardt W.* Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865; Его же. Die Korndämonen. B., 1868. Его же. Antike Wald und Feldkulte, 1875—1877. B. 1—2.

[2] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь.

рый, следовательно, не имеет под собой никаких объективных оснований. Это единственный вид магии, в котором мы не можем и пытаться найти какое-либо рациональное зерно, аналогичное тому, которое, как выше говорилось, обнаруживается обычно в других видах магии. Иначе говоря, это единственный вид магии, который по своему происхождению не связан непосредственно ни с каким видом человеческой деятельности.

Все это в достаточной мере оправдывает выделение магии погоды в особую категорию.

Своеобразие метеорологической магии сказывается, между прочим, в том, что инвентарь приемов и типов ее крайне невелик. В самом деле: контактная магия здесь, по очевидным основаниям, не может иметь места. То же самое следует сказать и о парциальной магии, равно как и о катартической. В сущности, единственные два типа магии, при помощи которых человек пытается воздействовать на погоду, это апотропеическая магия (из профилактических типов) и имитативная (из протрептических, или агрессивных). С последней сливается в данном случае инициальная магия, каковая сама по себе в данном случае, конечно, тоже неприменима: ведь человек не может даже начать реально производить то или иное явление погоды; поэтому те обряды, которые иногда по видимости напоминают инициальную магию, на самом деле относятся к обрядам имитативного типа.

Эти имитативные обряды метеорологической магии, по своим деталям разнообразные, в основных чертах, однако очень сходны повсюду, от Австралии до Европы.

Наиболее широко распространены обряды вызывания дождя. Почти везде они основаны на принципе имитативной магии. Вот одна из простейших разновидностей подобных обрядов — церемония дождя у центральноавстралийского племени вонконгуру. Двое «делателей дождя», совершающие эту церемонию, по очереди зачерпывают заколдованную воду в деревянное корытце и разбрызгивают ее в разные стороны, производя в то же время легкий шум пучками перьев в подражание звуку падающего дождя. Аналогичные обряды у других племен Австралии и у народов других стран осложняются нередко теми или иными сопутствующими деталями, техника подражания дождевым тучам, падающим каплям дождя и пр. меняется, но основная идея — имитация желаемого явления — остается почти всегда отчетливо видной.

Нет надобности приводить достаточно в общем известные примеры этой разновидности магии.

То же самое видно на ритуале вызывания солнечного света, в котором идея имитации выступает зачастую вполне ясно. Кодрингтон описывает следующий довольно простой способ, употребляемый для данной цели на Ново-Гебридских островах: там берут магический круглый камень, обматывают его красным шнурком, в который втыкают перья совы наподобие лучей, произнося при этом нараспев заклинания, и затем помещают этот камень на высокое дерево в священном месте. Другой способ еще проще: «Чтобы вызвать свет солнца,— говорит Кодрингтон,— достаточно только натереть стоячий камень (из числа больших камней, которым приписывается магическая сила) красной землей». Механизм магического действия здесь ясен сам собой. Несколько сложнее способ, применяемый на о-ве Флориде. Колдун, совершающий обряд, привязывает листья и прутья известной породы дерева к концу бамбуковой палки и держит ее над огнем, раздувая его и произнося магическое заклинание, которое переходит на огонь, а с огня на листья; потом он укрепляет свой снаряд на верхушке дерева; ветер должен сдуть с него чары и разнести вдаль, и солнце тогда засияет [1].

Общеизвестны способы магического вызывания ветра, распространенные во многих странах и тоже основанные на принципе подражания. Для этого дуют ртом или свистят, размахивают определенными предметами, развязывают узлы и т. д. Последний прием только на первый взгляд напоминает инициальную магию (освобождение ветра), в действительности же и здесь перед нами имитативная магическая техника.

Характерны случаи, когда одному и тому же предмету приписывается магическая способность вызывать, в зависимости от производимых с ним манипуляций, дождь, ветер, свет солнца и пр. Например, у алтайцев существовало поверье о магическом камне «яда-таш», которым владели определенные лица — «ядачи» и который был универсальным орудием воздействия на погоду. «Для произведения вёдра камень держится в сухом горячем месте или под мышцей плечной; для произведения ветра — держать на открытом воздухе; для произведения северного холодного ветра, например, для того, чтобы

[1] *Codrington R.* The Melanesians. P. 184, 200—201.

конь в жаркий день не потел,— привязать камень к гриве коня; для произведения ненастья — держать камень в холодной воде сутки»[1].

Помимо имитативного принципа, в магии погоды применяется еще только один — принцип апотропеического колдовства. Впрочем, строгого различения между тем и другим провести нельзя: ведь, в сущности, прогнать дождь или грозу — значит в то же время сделать хорошую погоду. Однако, если не по непосредственной цели, то по принципу и технике действия магической силы следует все же различать обряды вызывания того или иного явления погоды и обряды, направленные на прекращение или отогнание нежелательного явления.

В качестве примеров этих последних сошлюсь на следующие факты. Карл фон ден Штейнен описывает виденную им у бороро Бразилии сцену, когда два колдуна пытались угрожающими жестами и криками прогнать пролетевший по небу метеор[2]. (Падение метеора, конечно, не относится к явлениям погоды, но в известной мере аналогично им.) Майнцхузен сообщает о гуайяках Парагвая, что они верят в возможность напугать и остановить криками ветер и дождь, а также прогнать радугу, которую они считают большой опасной змеей[3]. У андаманцев был целый ряд магических средств, употреблявшихся для того, чтобы напугать и прекратить бурю: для этого надо или бросать в огонь листья определенного растения (которые в огне лопаются с треском), или жечь воск и т. д. Надо, впрочем, заметить, что эти действия в сознании самих андаманцев имеют, по-видимому, уже не собственно магический смысл, а окрашены анимистическими представлениями — о духе бури Билику.

Можно вспомнить по этому поводу также не раз описывавшиеся обряды изгнания темного тела, затмившего солнце. У китайцев и других народов для этого употреблялись разные трещотки, хлопушки и пр.

Каким образом следует представлять себе происхождение метеорологической магии? Как уже говорилось, в основе ее не лежит непосредственно никакая человеческая практика, извращенным отражением которой этот тип магии мог бы считаться. Ведь человек никогда, ни в какую эпоху и никакими своими действиями не мог до

[1] *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 45.

[2] *Steinen K. von den.* Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. B., 1897. S. 400—402.

[3] См.: Религия наименее культурных племен. М.— Л., 1931. С. 275.

сих пор влиять реально на перемену погоды. Даже в наши дни неимоверно возросшего могущества техники делаются лишь первые робкие попытки в этом направлении. Следовательно, у метеорологической магии нет корней, которые бы непосредственно связывали ее с трудовой деятельностью людей.

Это не значит, конечно, что метеорологическая магия вообще не связана с этой деятельностью. Ясно само собой, что люди пытаются магически воздействовать на природу не из любви к искусству, а потому что им это нужно для практических, обычно хозяйственных, потребностей. В конечном счете магия погоды коренится, разумеется, в той же человеческой практике в условиях материального производства, слабо развитых производительных сил. Но это лишь в конечном счете; непосредственно же обряды магии погоды трудно вывести из каких-либо рациональных, целесообразных действий.

А раз это так, то остается предположить, что перед нами здесь пример перенесения магических представлений и действий, сложившихся на какой-то другой почве. Эту почву, по-видимому, недалеко искать. Это та область промысловой магии, с которой мы познакомились в предыдущей главе.

И в самом деле. Именно в первобытном охотничье-рыболовческом хозяйстве, где слабая техника человека с таким трудом и постоянными неудачами преодолевала могучие силы природы и где в то же время человек издавна приучался к подражанию явлениям внешнего мира в качестве полезного технического приема, именно здесь и сложились те условия, в которых этот прием подражания перестал быть элементом рациональной охотничьей техники и превратился в универсальное орудие воздействия — конечно, воображаемого — на природу. Нетрудно представить себе основные стадии развития магических представлений и действий этого типа. Сначала — подражание животным как прием охотничьей маскировки и подманивания зверя; потом — то же подражание как средство сверхъестественного воздействия на зверя (имитативная промысловая магия); наконец — то же подражание, но не животным, а явлениям неодушевленной природы, дождю, ветру и пр. как универсальное средство сверхъестественного влияния на них (имитативная метеорологическая магия). Не случайно, конечно, один и тот же прием — принцип имитации — господст-

вует и в промысловой и в метеорологической магии. Тот психологический закон «ассоциации идей по сходству», который Фрэзер и его последователи считали корнем имитативной магии, играл, конечно, здесь определенную роль, но, как мы видим, не в нем самом надо искать действительное объяснение интересующих нас явлений.

Если, таким образом, магическая практика и магические представления как бы в готовом виде были перенесены из области промысловой деятельности человека в область явлений погоды,— вполне понятно, что метеорологическая магия с самого начала оказалась в руках специалистов, профессионалов-колдунов. Уже у австралийцев были особые профессионалы — «делатели дождя» (rain-makers), которые существовали иногда рядом со знахарями-врачевателями; они считались монополистами магии погоды. У других народов эта своеобразная «отрасль производства» тоже находится обычно в руках особых специалистов. Как и следует ожидать, к числу необходимых профессиональных качеств этих специалистов относится, наряду с известной наблюдательностью, позволяющей им выбирать время для своих церемоний с учетом вероятных перемен погоды, также и запас хитрости, ловкости, умения обманывать и внушать веру в свои шарлатанские действия. Таковы обычно и бывают, судя по описаниям, эти «делатели погоды».

«Магия погоды» сохраняется и у народов высокой культуры. Она связывается здесь главным образом с потребностями земледельческого хозяйства, во многих странах нередко страдающего от неблагоприятных явлений погоды. Чаще всего вредит полям засуха. Вот почему так широко распространены у земледельческих народов обряды вызывания дождя. Они очень разнообразны в деталях, но почти всегда в них господствует тот же имитативный принцип. Наиболее обычный способ, применяемый, чтобы прекратить засуху и вызвать дождь, это обрядовое купанье либо обрызгивание, обливание водой. У народов Восточной Европы, Кавказа, Балканского полуострова и др. люди в таких случаях бросали друг друга в реку (женщины мужчин, мужчины женщин), бросали туда священника в облачении, бросали особую куклу, с которой перед тем шли процессией по деревне с песнями и призываниями. У сербов, болгар, греков известен обычай водить по деревне в случае засухи молодую девушку (иногда цыганку), одетую вместо обычной одежды в зеленые ветки, и обливать ее водой. У русских

и украинцев был обычай (хотя применявшийся очень редко, лишь в крайних случаях) при непрекращающейся засухе выкапывать из могилы и бросать в реку, в болото, труп какого-нибудь самоубийцы либо умершего от пьянства и т. п. У народов Закавказья был обычай в подобных случаях «пахать реку»: группа женщин тянула плуг по дну реки против течения.

Хотя в этих случаях обряд нередко исполняется коллективно, группой молодежи, женщин либо всеми сельчанами, но особая магическая сила приписывается и тут отдельным особняком стоящим лицам: это либо какая-нибудь цыганка, либо молодая девушка (снявшая с себя обычную одежду), либо священник и т. п. Ту же магическую функцию исполняет иногда кукла.

Обряд вызывания дождя у народов Европы и Востока осложнен нередко привнесением христианских либо мусульманских черт: священник совершает «молебен о дожде», обходит поля с иконой, окропляет их святой водой; у мусульман мулла читает коран и определенные молитвы. Но по существу дела это те же древние приемы метеорологической магии.

ВТОРОСТЕПЕННЫЕ ВИДЫ МАГИИ

Исследованные выше виды магии являются основными, наиболее часто встречающимися. Они связаны с элементарными формами человеческой деятельности, с простейшими формами человеческих отношений. Ими, однако, не исчерпывается все разнообразие существующих видов магии. Но остальные ее виды с трудом поддаются классификации. Они связаны с более сложными и исторически более поздними формами общественных отношений, в основном с теми, какие характерны для классового общества, и бытуют чаще в более или менее замкнутой общественной среде: это магические обряды и поверья, распространенные (в прошлом или теперь) среди ремесленников, купцов, чиновников, учащихся, азартных игроков, преступников, спортсменов, артистов сцены, цирка и кино, шоферов, летчиков и пр. Все эти специфические, по большей части профессиональные, разновидности магических обрядов и верований можно объединить в общую рубрику: «второстепенные виды магии».

Ввиду крайнего разнообразия магических приемов,

употребляемых по самым различным случаям, очень трудно подобрать здесь какие-нибудь типичные примеры. Фактический материал разбросан там и сям в этнографических описаниях, а частью и вообще не записан. Систематизацией этих «второстепенных» видов магии никто, кажется, не занимался: такая работа могла бы представить благодарную задачу.

Вот для образца перечень некоторых из видов магических обрядов и заговоров, описанных у одних только восточнославянских народов: заговоры и обряды «на приобретение неразменного рубля» и вообще для добывания денег; «при отыскивании кладов»; от пьянства; для тушения пожара; для отыскания украденной вещи, для уличения и наказания вора; «на подход к властям или на умилостивление судей»; «на царские очи»; «чтоб оттерпеться от пытки»; «от лихого человека»; «при просьбе»; заговоры и обряды торговцев для привлечения покупателей; магические средства, употреблявшиеся чиновниками для снискания расположения начальства; колдовские приемы воров для успеха кражи; приемы и приметы азартных игроков, чтобы выиграть; учащихся, чтобы получить хорошую «отметку» или чтобы «не спросили», и пр. и пр.

Любопытно отметить, что употребляющиеся для этих разных целей магические приемы, судя по имеющимся описаниям, обычно очень несложны и сводятся к элементарным, хорошо знакомым нам типам магии — контактной, имитативной, парциальной и т. д.; зачастую же дело ограничивается одним лишь заговором, без всякого обряда.

Приведу всего лишь несколько примеров:

Заговор купцов для привлечения покупателей: «Как пчелы ярые роятся да слетаются, так бы к тем торговым людям купцы сходились»: «сказать на мед и им намазаться» [1]. Это контактно-имитативный тип магии.

Для наказания вора: «Если вор оставит на месте кражи лоскут платья, то этот клочок с терновыми ветками, булавками и стеклом надо повесить в трубу. Это вызовет у вора нестерпимые боли во всех членах тела» [2]. Это чисто парциальный тип магии. Другой подобный пример (у белорусов): «Чтобы наказать неизвестного вора, меряют его след и таковую меру вешают в трубе, чтобы вор иссох, как сохнет эта мера» [3].

---

[1] *Майков Л.* Великорусские заклинания. С. 558.
[2] *Познанский Н.* Заговоры. С. 134—135.
[3] *Шейн П.* Материалы... Т. III. С. 490.

При просьбе: «Входя в дом, должно прежде, нежели войдешь, взяться за скобку три раза и говорить: «Как молвит эта скоба, так молвил бы (имярек) против меня!»— А войдя, должно вдруг взглянуть и думать или проговорить: «Я волк, ты овца; съем я тебя, проглочу я тебя, бойся меня!» [1] Здесь имитативный тип магии.

Белорусский заговор — «чтобы судья был на стороне подсудимого»: «Коли обачишь, идзе вуж, або гадзина ест живую жабу, то разжени их кийком так, каб вуж и жаба расповзлися. И як едзешь на суд, то бэры с собою того киёчка, бо як той киёчок будзе при тобе, то и суд завжды будзе суд тянуши за тобою» [2]. Чисто имитативный тип магии. О том же украинский заговор: «Идучи в суд, нужно читать: «Иду я на суд и возьму я вовчый зуб; я мисяцем обгорожуся, я сонечком пидпережуся, я й од вас одговоруся» [3].

Севернорусские заговоры на «подход к начальству»: 1) «Помяни господь бог царя Давида и всю кротость его, сколь был царь Давид смирен и кроток и милостив, так бы были у меня раба божия N вси начальные и чиновные люди и судьи праведные смиренны и кротки и милостивы. Аминь». 2) «Плюнь, помни, помяни и сохни по мне рабе божием N вси начальные и чиновные люди и судьи праведные, смирны и кротки и милостивы. Аминь» [4].

«Чтобы оттерпеться от пытки»: «Небо лубяно, и земля лубяна, и как в земле мертвые не слышат ничего, так бы он не слыхал жесточи и пытки» [5]. В этом заговоре XVII в. имитативный принцип сохранился только в словесной формуле.

Заговор от пьянства (бывш. Архангельская губ.): «Во имя отца и сына и святаго духа, аминь. Хмель и вино отступись от раба божия N в темные леса, где люди не ходят и кони не бродят, и птица не летает» [6].

Белорусский магический обряд «против рекрутчины»: «Коли вымаешь хлеб из пэчи и забудзешь там булку хлеба, то тэй хлеб трэба сховаци, бо вон ведьми помоцны, коли

---

[1] *Майков Л.* Великорусские заклинания. С. 572.
[2] *Шейн П.* Материалы... Т. III. С. 298.
[3] *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902. С. 237.
[4] *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. С. 154.
[5] *Майков Л.* Великорусские заклинания. С. 570.
[6] *Ефименко П.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. С. 215.

только рекрут возьмя, то того рекрута нигде не примут ў маскале и вон останетца дома, як геты хлеб остауса у пэче»[1]. Чисто имитативный тип магии.

Описан целый ряд магических приемов, употреблявшихся ворами для успеха кражи. Для этого применялась, в частности, свеча, сделанная из жира мертвеца: если такую свечу зажечь ночью в доме, то все будут в этом доме спать как мертвые. То же будет, если вокруг спящего человека обвести пальцем или рукой, отрезанными у мертвеца. Чтобы добыть подобные талисманы, воры иногда разрывали могилы. Это — чисто имитативная магия. Известен также любопытный обычай «заворовывания»: вор старался украсть что-нибудь в ночь под Благовещение (25 марта), хотя бы самую безделицу; если ему удавалось сделать это не попавшись, он был уверен, что будет весь год успешно воровать. Это — инициальный тип магии.

Несмотря на все разнообразие приемов «второстепенной» магии, в них во всех есть нечто общее. Во-первых, все они связаны, как уже говорилось, с теми видами человеческой деятельности, которые не являются первичными, а возникли сравнительно поздно. А раз это так, то и зарождение этих видов магии происходило, очевидно, иначе, чем это было с первичными ее видами. Если там мы могли во многих случаях как бы воочию проследить рождение магических обрядов и представлений непосредственно из самой практики, через искаженное понимание человеком причинной связи явлений, а вовсе не из каких-либо более ранних суеверных представлений, то здесь дело обстоит иначе. Практика по-прежнему играет свою роль, но на этих, сравнительно поздних ступенях исторического развития нельзя не считаться с существованием уже сложившихся и имеющих за собой, быть может, уже тысячелетнюю традицию религиозно-магических верований. Они не могли не оказывать влияния на зарождение новых видов магических поверий, возникавших на основе новых видов человеческой практики. Следовательно, мы вполне вправе здесь, как и выше, в случае метеорологической магии, говорить о п е р е н е с е н и и магических представлений на новые области человеческой деятельности. Сторонники теории имманентного развития религии могут тут найти некоторое — пусть весьма ограниченное — ее подтверждение: ведь каждая, даже самая ложная научная теория может оправдываться в каком-то небольшом числе случаев!

[1] *Шейн П.* Материалы... Т. III. С. 297.

Во-вторых, общим для всех разновидностей «второстепенной» магии — одинаково как и для первичных ее видов — является то, что все они связаны с теми видами деятельности людей, где над человеком в той или иной мере господствует стихия — природная или общественная. Если в первобытную эпоху, когда зарождались первичные виды магии, человек почти целиком находился во власти этой стихии, то в эпоху классового общества, когда складывались «второстепенные» виды магии, производительные силы человека развились и продолжали развиваться настолько, что сфера власти стихии природы над человеком весьма сузилась и продолжала сужаться. Но во многих видах деятельности людей, особенно в тех, которые связаны с классовыми отношениями, воля и разум человека еще подавляются господствующими над ним силами, прежде всего общественными. При этом, однако, сами по себе классовые отношения, эксплуатация и угнетение народных масс господствующей верхушкой, власть рабовладельцев, помещиков, буржуазии — все это находит себе отражение не в магии, а в совсем иных, несравненно более сложных формах религии, характерных для классового общества как такового. Они освящают и оправдывают классовый гнет, а угнетенные массы находят себе в них призрачное утешение, надежду на воздаяние в иной жизни. Но повседневные нужды человека, придавленного общественной стихией, частные и мелкие потребности отдельного лица или небольшой общественной группы, особенно в тех областях жизни, где человек не уверен в своих силах, где царят случай и риск, там эти потребности лишь в малой степени удовлетворяются господствующей религией. На этих-то участках и расцветают новые виды магических поверий и обрядов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обзор видов и типов магических обрядов позволяет сделать некоторые общие выводы, имеющие немаловажное принципиальное значение.

1) Понятие «магии» есть общее обозначение многочисленных и весьма разнообразных обрядов и соответствующих им поверий. То общее, что объединяет их и оправдывает это общее обозначение, есть, в сущности,

лишь психологическое содержание магических представлений: идея способности человека воздействовать сверхъестественным образом на явления внешнего мира. Что же касается самих магических действий, их отношения к человеческой деятельности вообще, их связи с общественной жизнью, с бытом, с культурой народа, то магия не представляет в этом смысле ничего единого: напротив, магические обряды оказываются принадлежащими к самым различным сферам жизни человека; они связываются в одних случаях с хозяйственными заботами, в других — с областью брачно-половых и семейных отношений, в третьих — с охраной здоровья и лечением болезней, в иных случаях — с межплеменными отношениями, войной и пр. Не будь в магических актах все же чего-то общего,— а это общее заключается, как уже сказано, исключительно в чисто психологической, субъективной стороне этих актов,— никто и не подумал бы соединять все столь разнородные человеческие действия в какую-то общую категорию.

2) Раз, таким образом, объективное содержание и значение магических актов совершенно различно, разнородно, и только с субъективно-психологической стороны все они представляют нечто общее, то естественно возникает вопрос: что же должны мы принять за основу при объяснении самой сущности магии и ее происхождения? субъективную или объективную ее сторону? содержание магических представлений или направленность и функции самих магических действий? Почти все западные исследователи — за единичными исключениями — кладут в основу объяснения магии ее субъективную сторону; они исходят из психологического механизма колдовства и либо, как Фрэзер и его последователи, пытаются вывести его из законов ассоциативной психологии (ассоциация идей), либо, как Маретт, Прейс, Фиркандт, обращаются к эмоционально-волевой сфере психики (импульсивные или инстинктивные движения, лишь позже осмысляемые). Вторая группа исследователей ближе подходит к пониманию самого зарождения магических представлений. Но никакой самый тонкий анализ законов психики сам по себе не дает нам понимания того, почему, как, в каких сферах человеческой жизни складывалась магическая практика, почему она возникала или удерживалась в одних областях жизнедеятельности человека и исчезала или даже совсем не появлялась в других? Психологический анализ не помогает понять

и объективной роли колдовства, его общественной функции, положения колдуна, знахаря, исполнителя магических обрядов. Мало того: оставаясь на почве чисто субъективного объяснения магии, исследователь не сможет даже удовлетворительно разъяснить преобладание в одних случаях одного типа магии, в других другого: почему при одних обстоятельствах применяется имитативная магия, при других — инициальная, при третьих — контактная и пр.?

3) Непредубежденное, свободное от идеалистических очков исследование фактов показывает, что магические действия, относящиеся к разным сферам человеческой жизни, гораздо теснее связаны с этими разными сферами, чем между собой. Лечебная магия неразрывно связана с народной медициной; охотничья магия — с техникой и навыками охотничьего промысла; любовная магия — с областью брачно-половых отношений и т. д. Связь эта настолько очевидна, что требуется значительное умственное усилие, чтобы ее разорвать и связать между собой, скажем, прием охотничьей магии с любовным заговором и с манипуляциями знахаря-врачевателя. Но уже совсем недопустимым насилием над фактами является стремление дать всем этим разным явлениям одно общее объяснение, игнорируя их реальные связи и искусственно объединяя их в одно целое по отвлеченно-психологическому признаку.

4) Связь между магическими актами и соответствующими видами разумной человеческой деятельности настолько тесна, что порой почти невозможно установить грань между тем и другим. Особенно трудно установить такую грань в элементарных, зародышевых формах магии. Далеко не всегда можно, в частности, сказать о каком-нибудь знахарском приеме — представляет ли он действительно полезное средство народной медицины или же суеверное снадобье либо шарлатанский трюк? Изучая охотничий промысел какого-нибудь народа, далеко не всегда можно разграничить рациональный охотничий прием и колдовской акт: куда надо отнести, например, окуривание сетей, капканов, куда — соблюдение тех или иных запретов и ограничений охоты и пр.?

5) Совершенно ясно, что связь магических обрядов с разумной человеческой практикой есть связь причинная. Ясно, что одно порождено другим. Но что же тут причина, а что следствие? Разумеется, только крайние идеалисты, как Прейс, могут, ставя факты на голову, пытать-

ся выводить человеческую практику из колдовских актов. С нашей точки зрения, не может подлежать сомнению, что народная медицина лежит в основе лечебной магии, любовь и ухаживание — в основе половой магии, а не наоборот.

6) Где же собственно искать грань между реальной человеческой практикой и колдовством? Где искать момент зарождения колдовства из разумных или стихийно-целесообразных человеческих действий? Весь приведенный выше материал показывает, что грань здесь — вначале лишь чисто субъективная. Тот или иной прием (идет ли речь об охотничьем промысле, о лечении больных и пр.), рациональный в своей основе, начинает постепенно осознаваться самим человеком как колдовство, т. е. как действие, основанное на сверхъестественной связи явлений. Решающий момент тут — идея сверхъестественного, та самая, какая характерна для любого явления религии. Данный прием может от этого не перестать быть сам по себе рациональным, но в то же время он есть, субъективно, уже и магический, колдовской. Это — первый шаг в зарождении магии. Шаг этот исторически связан, вероятно, с тем, что данное действие становится почему-либо доступным не всем людям, а только отдельным их группам либо отдельным лицам: первые зародыши общественного разделения труда.

7) Второй шаг в развитии магии состоял в том, что магические представления, раз появившиеся, начали и сами влиять на практику. Меланезийские лекари умеют изумительно искусно делать сложную и опасную операцию трепанации черепа, и операция проходит, как правило, успешно; но сам лекарь рассматривает ее как магическую, сопровождает операцию колдовскими заговорами и, что чрезвычайно интересно, применяет эту операцию и в тех случаях, когда она совершенно не нужна, применяет даже профилактически. Значит, магический акт, выросший из непосредственного, стихийно-целесообразного или вполне разумного действия, отрывается от практики, превращается в традиционный обряд, и подобные обряды постепенно усложняются. Их усложнение выражает какую-то работу человеческой мысли, активное действие колдовских представлений. Социальную основу отрыва магической практики от рациональной надо искать, по-видимому, в выделении профессионалов-колдунов, знахарей и т. п.

8) Существенную часть магического обряда составляет обычно словесная формула (заклинание, заговор). Первоначально это были, вероятно, тоже непроизвольные выкрики, сопровождавшие аффективные движения, либо слова, выражавшие желания, намерения человека при совершении действия. Но с ходом времени, особенно когда определенные виды деятельности стали сосредоточиваться в руках особых лиц-специалистов, люди начали приписывать главную роль именно словам. Традиционная формула стала заклинанием, она окуталась тайной, ее знает только колдун, знахарь. Когда центр тяжести был перенесен с действия на слово, действие стало постепенно отмирать, оно превратилось в сопровождающие заговор движения — либо сохранилось лишь в самом заговоре как словесное описание некогда совершавшегося обряда.

9) Итак, наиболее обычную, закономерную последовательность стадий в развитии магии можно представить себе так: а) непосредственное, стихийно-целесообразное действие человека (материальная практика); б) то же действие, но осмысляемое как действие магической силы, т. е. связываемое с идеей сверхъестественного; внешне это часто выражается в том, что к действию присоединяется обязательное заклинание; в) возникшее представление о магической силе начинает в свою очередь влиять на действия человека; разумное действие становится магическим обрядом; возникают новые обряды, не вырастающие непосредственно из практики,— вредоносная, метеорологическая магия; г) заклинание, первоначально лишь сопровождавшее обряд, постепенно становится его главной частью и даже может вытеснить само действие [1]. В основе такой последовательности развития лежит прямо или косвенно усложнение общественной жизни и прежде всего — выделение специалистов-колдунов, знахарей, магов, монополизирующих в своих руках магические действия.

10) Начинаясь с инстинктивных или привычно-целесообразных действий и превращаясь в дальнейшем в ритуал, магия с течением времени порождает характерные для нее представления, окрашенные идеей сверхъ-

[1] Современная материалистическая психология приходит к выводу, что в основе развития представлений и вообще умственной деятельности лежат непосредственные импульсивные движения; в основе религиозных представлений — ритуальные подражания. См.: *Валлон А.* От действия к мысли. М., 1956. С. 125—126, 134, 138, 150, 157, 161, 168—172 и др.

естественного. Эти представления — либо о специфической по назначению, например, вредоносной силе «порчи»; либо обобщенная идея универсальной таинственной силы, могущей иметь самое различное применение. В известных условиях на почве тех же магических действий возникают и олицетворенные образы личных сверхъестественных существ, которым и приписывается выполнение заключенных в магических обрядах действий. Эти анимистические образы олицетворяют либо силу вредоносной магии (злые духи), либо промысловой (духи-хозяева зверей, природы, духи плодородия полей), либо любовной (духи и божества любви), либо лечебной (духи и божества-целители) и т. п. Разумеется, далеко не все анимистические образы связаны по своему происхождению с магией. И даже в тех образах, которые с нею связаны, далеко не все черты к ней восходят. Корни анимистических представлений весьма разнообразны, и многие из них не имеют никакого отношения к магии.

11) Из всего изложенного следует, что бесполезно искать корни магии в чисто психологической области. Корни ее тесно связаны с человеческой практикой, с общественным бытием. Было бы глубокой ошибкой выводить один вид магии из другого, одни магические поверья из других либо выводить их из иных религиозных же представлений. Как и всякая религия, магические верования суть лишь фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, природных и общественных. Специфические корни разных видов магии — в соответствующих видах человеческой деятельности. Они возникали и сохранялись там и тогда, где и когда налицо беспомощность человека перед силами ли природы или перед общественными силами.

ЧТО ТАКОЕ МИФОЛОГИЯ? [1]

1

Едва ли найдется другое такое явление в области духовной культуры человечества, о котором высказывались бы столь различные, прямо противоположные суждения, как мифология. Одни ее связывают и чуть не отождествляют с религией, другие резко ей противопоставляют. Одни смешивают с народными легендами, преданиями, сказками, другие отделяют от них. Одни считают мифологию реакционным грузом и балластом в духовном достоянии народа, другие, напротив,— глубоко прогрессивным фактором культуры. Что же такое в действительности мифология, какое место она занимает в умственной истории человечества, как связана она с религией, как связана с фольклором?

Вплоть до XIX в. европейцам была известна только античная мифология — рассказы древних греков и римлян о богах и других сверхъестественных существах. Ведь и самое слово «миф» — греческое (μῦθος — слово, речь, рассказ), и у греков оно обычно употреблялось приблизительно в этом самом смысле. Когда со времени Возрождения в европейских странах оживился интерес к античности, имена древних богов и рассказы о них стали широко известны. При этом обычно греческие мифы смешивались с римскими, греческие боги фигурировали под латинскими именами,— ведь латинский язык был гораздо более известен, чем греческий. В среде дворянства вошло в моду употреблять эти имена в алле-

[1] Опубликована в сб.: Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962.

горическом смысле, вместо отвлеченных понятий: говоря «Марс» подразумевали войну, под «Венерой» разумели любовь, под «Минервой» — мудрость, под «Дианой» — девственность, под «музами» — разные искусства и науки, и пр.; этот обычай отчасти удержался и до наших дней, особенно в поэтическом языке.

Однако уже в первой половине XIX в. ученые обратили внимание на мифы других индоевропейских народов — древних индийцев, иранцев, германцев — и начали их сравнивать между собой. На почве этого сравнительного изучения образовалась «мифологическая» школа (Гримм, Кун, Шварц, Макс Мюллер и др.), с довольно стройной концепцией происхождения и развития мифологии и религии. С 1860-х — 70-х годов круг изучения мифологии еще более расширился: развитие этнографии ввело в научный оборот множество разнообразных «примитивных» мифов отсталых народов Америки, Африки, Океании, Австралии. Оказалось, что мифы существуют положительно у всех народов.

Наконец, уже с середины XIX в. свободомыслящие ученые, даже из лагеря либеральных богословов, начали, сперва робко, а потом и более смело, признавать, что и христианская религия переполнена мифами и что, например, многие евангельские рассказы представляют собой ту же мифологию — либо частично (Штраус), либо даже целиком (Древс).

* * *

По вопросу о сущности и происхождении мифологии в западной научной литературе сложились в разное время четыре главные точки зрения: 1) натуристическая (натур-мифологическая, астрально-мифологическая) теория, видевшая в мифах олицетворенное описание и объяснение явлений природы, преимущественно небесных; основные положения этой теории развиты как раз сторонниками «мифологической» школы; 2) «эвгемеристическая», согласно которой мифологические персонажи суть реальные люди, предки, а мифы — разукрашенные фантазией рассказы об их подвигах; этой теории придерживались Г. Спенсер и другие приверженцы эволюционистской школы; 3) биологическая (сексуально-биологическая, психо-аналитическая) точка зрения на мифологию как на фантастическое порождение подавленных подсознательных сексуальных влечений человека

(З. Фрейд и его школа); 4) социологическая теория, понимающая мифы как непосредственное выражение связи первобытного общества с окружающим миром (Леви-Брюль), или как «переживаемую реальность» и обоснование социальной практики (Б. Малиновский).

Не вдаваясь в подробную критику этих широко распространенных в западной науке взглядов, укажем только на очевидную их односторонность. Эти взгляды резко враждебны один другому, каждая из названных теорий начисто отрицала все остальные. Однако, как я попытаюсь показать в дальнейшем, некоторые из этих теорий содержат в себе долю истины.

2

Чтобы лучше разобраться в существе разногласий, в самом понимании специфики мифологии сторонниками разных направлений и чтобы вместе с тем приблизиться к правильной постановке вопроса о сущности и происхождении мифологии, постараемся уяснить себе ее отношение к некоторым смежным и отчасти сходным явлениям: к легендам, к сказкам и к религиозным верованиям. Посмотрим, какие взгляды существуют на этот счет в буржуазной литературе. Посмотрим также, как понимаются эти вопросы исследователями-марксистами. Этот обзор поможет нам более ясно понять различие взглядов на мифологию у представителей разных научных направлений. Он вместе с тем позволит лучше оценить как прогрессивные, так и реакционные тенденции в интересующей нас области.

Миф и легенда. Разграничить то и другое нелегко. Легендами принято называть те произведения народного творчества (народные рассказы), в основе которых лежат какие-то исторические события: таковы легенды об основании городов (например, Фив, Рима, Киева), о войнах, о видных исторических деятелях. Мифами в собственном смысле слова принято называть повествования, лишенные такой исторической подоплеки: их содержание — это, как правило, явления природы, а не исторические события.

Различие это, однако, условно, и оно не всегда может быть проведено. Наглядный пример — древнегреческая «мифология»: как известно, в состав ее вошли различные повествования (частью принявшие поэтическую или драматическую форму) об основании городов,

о Троянской войне и других войнах, о походе Аргонавтов и других больших предприятиях. Совершенно неоспоримо, что многие из этих рассказов опираются на действительные исторические факты и подтверждаются археологическими и другими данными (например, раскопки древней Трои). Но провести грань между этими рассказами (т. е. историческими легендами) и собственно мифами очень трудно, тем более что в число исторических, казалось бы, рассказов о Троянской войне вплетены мифологические образы богов и других сверхъестественных существ.

Неудивительно, что в литературе понятия мифа и легенды зачастую смешиваются. Любопытно отметить, что обе наиболее распространенные концепции в трактовке мифов — натуристическая и эвгемеристическая — принципиально сливали миф с легендой. Но первая (натуристическая) систематически сводила все легенды к мифам: даже явно исторические личности, если только о них не сохранилось прямых письменных свидетельств, а лишь устные предания, рассматривались натуристической школой как мифологические персонажи — солнечные боги и т. п.

Напротив, эвгемеристическое направление пыталось свести все мифы к легендам: сторонники его видели даже в чисто природных мифах историческую подкладку и любой мифологический персонаж принимали за подлинную историческую личность. Против этого многие возражали. Например, Лео Фробениус решительно утверждал, что «из исторического события никогда не выходит миф», что «у дикарей не существует исторических мифов» [1].

Трудность разграничения мифов и легенд вызывается отчасти неполнотой наших фактических знаний, пробелами в источниках: мы не можем, например, сказать, существовали ли на земле в качестве живых людей Геракл, Тесей, Ахилл, Эдип, Одиссей, Ликург и др. Но эта трудность — не принципиальна: возможно, что будут открыты письменные или археологические свидетельства о существовании этих или других подобных исторических личностей, и тогда легенда отчетливо отмежуется от мифа. Однако есть такая категория мифов, которая сама по себе, независимо от полноты исторических источников, почти сливается с легендой — это мифы о

[1] *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengattes. B., 1904, S. 33, 275.

культурных героях и о происхождении отдельных культурных благ и общественных институтов.

Миф и *сказку* размежевать еще труднее. Мифологическая школа утверждала, что все сказки восходят в своей основе к древним мифам: сказка — это как бы деградировавший миф [1]. Этнографы-эволюционисты попросту не делали ясного различия между тем и другим. Новейшая фольклористика, в частности советская, старается не смешивать сказку с мифом, но зачастую все же смешивает. Подобное смешение допускал даже такой знаток народного творчества, как А. М. Горький.

Горький, хотя и различал миф и сказку (миф люди принимают за правду, а сказку за вымысел), но рассматривал и то и другое как порождение трудового опыта народа, отражение условий его материального быта. И в сказке и в мифе, по Горькому, мы слышим отзвуки работы над приручением животных, над открытием целебных трав, изобретением орудий труда; мечта о полетах породила образы Фаэтона, Дедала, ковра-самолета. «Можно привести еще десятки доказательств целесообразности древних сказок и мифов, десятки доказательств дальнозоркости образного, гипотетического, но уже технологического мышления первобытных людей» [2]. Смысл древних сказок, мифов и легенд, полагал Горький, «сводится к стремлению древних рабочих людей облегчить свой труд, усилить его продуктивность, вооружиться против четвероногих и двуногих врагов, а также силой слова, приемом «заговоров», «заклинаний» повлиять на стихийные враждебные людям явления природы» [3]. Все это, как считал Горький,— от веры в силу слова, вера же — от реальной силы человеческой речи.

Если согласиться с точкой зрения А. М. Горького, то разница между мифом и сказкой действительно почти стирается. Но ведь опираться только на один признак для их разграничения — верят или не верят люди в реальность рассказываемого — едва ли можно, ибо, во-первых, во многих случаях наличие веры в реальность рассказа нельзя установить; а во-вторых, между верой и неверием на практике много переходных ступеней: в один и тот

[1] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 54; Т. 2. С. 742.
[2] *Горький М.* О литературе. М., 1955. С. 728.
[3] Там же. С. 728—729.

же рассказ один слушатель (или рассказчик) может верить, другой не верить, а третий полуверить. Если бы по одному этому признаку пытались мы разграничить миф и сказку, едва ли бы удалось провести на практике такое разграничение и едва ли тогда следовало бы сохранять эти два разные термина в научном языке. Нужно заметить, кстати, что чрезмерное сближение мифа со сказкой неминуемо ведет к противопоставлению мифа религиозным верованиям, что и делает М. Горький.

Глубже и вернее понял соотношение мифа и сказки Ю. П. Францев. По его мнению, сказка отличается от мифа не только тем, что она не принуждает слушателя верить в свою реальность, но прежде всего тем, что она, в отличие от мифа, не связана с обрядом, с культом. Поэтому «сказка не закрепляет бессилия (человека.— *С. Т.*) в борьбе с природой, не кладет преграду человеку в виде непобедимой сверхъестественной силы, а отражает мечту о возможном». Но Ю. П. Францев сам смягчает свое противопоставление мифа сказке, допуская, что и в числе мифов есть творческие, «поощряющие трудовую деятельность человека» [1].

Раньше, чем попытаться на основе конкретных фактов провести ясную грань между мифологией и сказочным творчеством, коснемся *отношения мифологии и религии.*

На вопрос — самый для нас существенный — об отношении мифологии к религии мы находим в литературе опять-таки весьма различные точки зрения.

Мифологическая школа рассматривала мифологию как древнюю религию. Из более новых исследователей многие — в особенности эволюционисты — смотрели на миф как на примитивное мировоззрение, из которого религия как бы черпает свое содержание. По мнению Тайлора, в основе мифологии лежат те же анимистические представления, из которых складывается вся вообще религия [2]. Николай Харузин считал мифологию «главным источником» для познания религиозных верований народа; она доставляет материал и для культа. «Культ стоит в тесной зависимости от мифа». Так как мифология — своего рода мировоззрение первобытного человека, то без нее нельзя уяснить себе и религии:

[1] *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М.— Л., 1959. С. 306, 317—318, 331, 334 и др.

[2] См.: *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.

«понять миф значит понять религию народности» [1]. Американский этнограф Даниель Бринтон тоже подчеркивал тесную связь мифологии с религией, полагая, что сама мифология по существу религиозна,— но эту связь он понимал скорее в обратном смысле: «мифология происходит от религии, а не религия из мифологии»; по мнению Бринтона, мифы, «когда они подлинные (genuine), являются плодами того проникновения в божественное», которое составляет «реальную и единственную основу всех религий» [2]. К. Т. Прейс полагал, что «миф есть необходимая составная часть культа» [3].

Сходный взгляд распространен и в марксистской литературе. Так, Плеханов считал, что религиозные представления — это и есть «мифологический элемент религии». При этом Плеханов вполне признавал этиологическое значение мифов. «Миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему? и каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями» [4]. Поль Лафарг не проводил различия между понятиями «миф» и «религия» [5]. По А. Б. Рановичу, «мифология — всегда один из элементов религии» [6].

Но уже с конца XIX в. стали делаться сначала робкие, потом все более решительные попытки отграничить мифологию от религии, даже противопоставить одно другому. Попытки эти исходили из тенденции, сначала, быть может, безотчетной, а вскоре и вполне сознательной, обелить религию, освободить ее от компрометирующего мифологического элемента, от наивных или забавных рассказов, над которыми смеялись уже древние мыслители.

Так, Франк Джевонс, в книге которого причудливо сочетаются интересные научные мысли с откровенно богословскими рассуждениями, резко разграничивал мифологию и религию. По мнению Джевонса, миф не есть ни религия, ни источник религии: это есть первобытная философия, наука, а частью художественный вымысел (romance); религия может только отбирать

[1] *Харузин Н.* Этнография. Спб., 1905. Т. IV. С. 5, 28 и др.

[2] *Brinton D. G.* Religions of primitive peoples. 1905. P. 117, 114.

[3] *Preuss K. Th.* Der religiöse Gehalt der Muthen. Tübingen, 1933. S. 31.

[4] *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. М., 1957. С. 251, 252.

[5] *Лафарг П.* Против бога и капитала. М., 1922.

[6] *Ранович А. Б.* Мифология//Литературная энциклопедия. М., 1934. Т. 7. С. 348.

мифы, отбрасывая то, что с ней несовместимо[1]. Саломон Рейнак отмежевывает мифы от религии очень резко: мифология представляет собой, по его мнению, лишь собрание рассказов, тогда как для религии характерны эмоции и выражения их в действиях, чего нет в мифах[2].

Настойчивее всего пытались размежевать религию и мифологию сторонники теории «прамонотеизма» — Эндрью Лэнг, Вильгельм Шмидт и их последователи. Они видели свою основную задачу именно в том, чтобы представить религию как чисто моральное мировоззрение, лишенное низменных грубо мифологических мотивов, и освободить от таких мотивов в особенности первобытную религию, состоявшую будто бы в почитании единого бога-творца. Вполне откровенно выразил эту тенденцию основоположник теории прамонотеизма Э. Лэнг. Он писал: «Есть два течения, религиозное и мифическое, текущие вместе через религию. Первое течение, религиозное, даже у очень низких дикарей свободно от магических обычаев умилостивления духов. Второе течение, мифологическое, полно магии, обмана и скандальных легенд»[3]. Самый же видный представитель данного направления, католический патер Вильгельм Шмидт, глава «венской школы», чуть не всю жизнь посвятил неутомимым стараниям доказать, что «мифологические» элементы в религии представляют собой поздние наслоения, лишь затемняющие, загрязняющие первоначальный образ небесного единого бога, по его утверждению, возвышенный, морально чистый, лишенный вначале всяких мифологических черт.

Представители теории прамонотеизма только выразили наиболее откровенно, без прикрас, ту мысль, которая туманно, быть может неосознанно для самих авторов, сквозит и в сочинениях других западных ученых: религия есть нечто хорошее, а мифология — нечто плохое, и примесь этого плохого загрязняет религию. Мысль чисто апологетическая[4].

---

[1] *Jevons F. B.* An introduction to the history of religion. L., 1902. P. 264—266.

[2] См.: *Рейнак С.* Орфей. Всеобщая история религий. М., 1919. С. 9—10.

[3] *Lang A.* The making of religion. 1909. P. 183. Эта же мысль высказывалась Лэнгом еще в его более ранней работе: Myth, ritual and religion. L., 1887.

[4] В апологетической тенденции нельзя обвинить тех авторов, которые разграничивали миф и религию путем сужения самого понятия религии: так поступал, например, В. Вундт (Миф и религия. Спб. С. 395), считавший, что религия налицо лишь там, где есть вера в богов, а мифология охватывает веру в духов, демонов, в души людей и животных, и она представляет собой не более, как начатки религии. Близок к этому взгляд Пауля Эренрейха, считавшего, что мифология вначале не была религиозной и лишь на поздних ступенях связывается с религией (*Ehrenreich P.* Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig, 1910. S. 6, 10, 13),— в чем он в значительной мере прав.

Однако косвенное влияние эта мысль оказала и на марксистскую науку, но здесь свет и тень оказались распределенными прямо противоположным образом: религия вполне правильно признается явлением отрицательным, мифология же принимается за положительную культурную ценность, и именно примесь религии «портит» мифологию.

Примерно этой точки зрения придерживался А. М. Горький; он склонен был сближать почти до отождествления мифологическое и сказочное творчество и резко разграничивал и даже противопоставлял друг другу мифологию и религию. По его пониманию, мифы, как и сказки, вырастали на почве трудового опыта народа, они выражали мечту трудящегося человека о покорении природы; религия же возникла из отрыва идеологического мышления от практики, от труда[1].

Такое же понимание соотношения мифологии и религии, но в гораздо более развернутой форме и на большом фактическом материале, пытается обосновать венгерский марксист Имре Тренчени-Вальдапфель. Он, кстати, с полным одобрением ссылается на приведенные выше мысли Горького. По мнению Тренчени-Вальдапфеля, «религия подчиняет человека тайным силам», а мифология, напротив, «дает крылья человеческому самосознанию», ибо «создает положительных героев и даже прекрасные образы богов как высшую ступень самосовершенствования человека»; таким образом, религия есть сила реакции, а мифология — сила прогресса. В первобытные времена мифология была частью той же религии, при ее помощи «первобытный человек хотел оказывать свое воздействие на тайные силы природы». Но позже, «на грани бесклассового и формирующегося классового общества мифотворчество вместе с искусством отделилось от религии...». «Так мифология

---

[1] См.: *Горький М.* Сочинения. Т. 27. С. 189, 301, 494, 524 и др. Ср. *Шахнович М. И.* А. М. Горький о происхождении религии//Ежегодник Музея истории религии и атеизма. 1957. I. С. 95—99, 117—124 и др.

стала свободной и прогрессивной областью фантазии, такой областью, в которой человеческое самосознание со временем смогло вступить в борьбу против пут религии. Религия, с другой стороны, стараясь связать крылья мифологической фантазии, порождала в человеке чувство беззащитности и зависимости от внешних сил... Так прогрессировала мифология в развитии человеческого самосознания, религия же освящала утрату человеком своей сущности как человека» [1].

При всей заманчивости такого толкования мифологии и ее взаимоотношений с религией едва ли можно с ним согласиться. Тренчени-Вальдапфель — как отчасти и А. М. Горький — основывается по существу лишь на развитой и поздней мифологии, преимущественно греческой, и почти не принимает во внимание первоначальные стадии развития мифа. Как мы увидим дальше, историческое соотношение мифологии религии было гораздо сложнее.

3

Чтобы разобраться в том, что такое миф, каким образом он возникает, в каком отношении находится к сказке, к исторической легенде, к религиозному представлению, следует рассмотреть на отдельных примерах наиболее простые формы мифов, элементарные по своей структуре, прозрачные по содержанию. Возьмем для начала мифы, которые не заключают в себе очевидным образом ничего религиозного.

У туземцев Квинсленда (Австралия) Вальтер Рот записал целый ряд коротеньких мифов-рассказов, относящихся к животным и объясняющих те или иные их особенности. Объяснения эти по большей части очень наивны и тесно связаны с примитивным бытом австралийцев.

Так, например, черный цвет перьев ворона объясняется в одном очень коротком мифе тем, что ворон испачкал их углем, желая испугать своих двух сыновей, дравшихся между собой. Рассказ о том, как летучая мышь, заглянув в дупло, наткнулась глазом на сучок, служит объяснением того, почему летучие мыши днем слепы. Бесхвостость медведя объясняется рассказом о том, как кенгуру отрезал ему хвост, когда он утолял

[1] *Тренчени-Вальдапфель И.* Мифология. М., 1959. С. 41—43.

свою жажду. Как игуана научилась рыть землю? Об этом рассказывает миф, в котором лягушка хочет утопить игуану в воде, но та спасается, прорыв ход подо дном [1].

Смысл этих простейших мифов настолько очевиден, что они не нуждаются ни в каких комментариях. Ни в чем не обнаруживают они связи с какими-либо религиозными представлениями. Они явно удовлетворяют лишь простой любознательности ума и делают это в наивной форме, не выходя из рамок привычной для туземцев обстановки жизни [2]. Надо оговориться, что в том же сборнике туземных текстов, записанных Ротом, есть много и таких, которые связаны с тотемическими или иными религиозными верованиями.

А вот несколько примеров, более сложных, но все же совершенно ясных по своему смыслу: некоторые мифы, записанные в северной Меланезии Паркинсоном.

«По мнению людей Наканаи, обитатели Улавуна безобразны и уродливы. Они рассказывают об этом следующее: жители Улавуна поймали однажды венги (мифическое морское чудовище) и сварили его мясо. Одна женщина первая поела его, и у нее сейчас же искривился рот, распухли губы и рот остался открытым. Нос стал большим, широким и плоским. Все дети, рожденные этой женщиной, были похожи на мать, и так как все женщины ели этого венги, то все потомки их стали уродами. С тех пор они стыдятся и не выходят на побережье» [3].

Отправная точка этого мифа совершенно ясна: люди Наканаи смотрят на жителей внутренних областей острова как на уродов, ибо их антропологические особенности не нравятся жителям побережья; с другой стороны, жители внутренних областей избегают появляться на побережье (очевидно, вследствие вражды с прибрежным населением). В мифе и содержится попытка объяснить оба эти факта, и объяснение дается самое элементарное. Оно основано на общеизвестном наблюдении: человек, съевший что-нибудь очень невкусное, невольно делает гримасу; значит, причина «уродства» людей Улавуна в том, что они поели что-то особенно нехорошее.

[1] *Roth W. E.* North Queensland ethnography. Brisbane, 1903. Bull. N. 5. P. 12, 14, 15.

[2] Ср. *Gennep A. van.* Mythes et légendes d'Australie. P., 1905. P. CII.

[3] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907. S. 687.

Но в окружающей туземцев среде нет такого животного или растения, которое могло бы причинить подобное уродство. Следовательно, пищей послужило здесь что-то необычное, мясо какого-то фантастического животного. Попутно дается объяснение другого факта: того, что жители внутренних областей избегают выходить на побережье: очевидно, они стыдятся своего уродства.

Таким образом, и сама структура и все составные элементы этого мифа совершенно ясны. В числе этих элементов, правда, фигурирует, наряду с бытовыми, вполне реальными явлениями, один фантастический элемент: мифическое животное венги; но и его появление здесь, как видим, вполне понятно и закономерно.

Помимо основной объяснительной функции, данный рассказ содержит в себе и другой мотив: оправдание или обоснование чувства собственного превосходства жителей Наканаи над жителями внутренних областей,— как бы чувство племенной гордости. На такую функцию мифов указывал особенно Малиновский, который, однако, напрасно противопоставлял ее объяснительной функции.

Приведу другой аналогичный пример — один из мифов, записанных тем же Паркинсоном на островах Адмиралтейства:

«Две женщины были заняты посадкой растений. Вечером они отдыхали от работы и поджаривали клубни таро на углях. Но когда они захотели их очистить, то увидели, что забыли скребок из раковины, который при этом употребляется. Как раз в эту минуту всходил месяц, они схватили его и употребили для очистки поджаренного таро. Месяц же продолжал после сделанной работы свой обычный путь. На следующий вечер обе женщины поступили точно так же, как накануне, но на этот раз месяц сыграл с ними дурную шутку (т. е. изнасиловал их), и женщины очень рассердились на это. Когда он ушел, они закричали: «Ты — негодный шалопай, твое лицо почернело. Ты нам служил скребком, и чернота обугленного таро пристала к твоему лицу. Тебе никогда не удастся смыть позорное пятно». С тех пор месяц имеет несмываемые черные пятна» [1].

Исходной точкой этого рассказа служат пятна луны. Объяснение им дается по трафарету, вытекающему из быта туземцев. Черные пятна бывают обычно от угля, значит, месяц имел дело с углем. Но работа, связанная с углем,— поджаривание пищи,— обычно есть дело женщин,— вот почему на сцене появляются две женщины, и месяц оказывается в их руках простым скребком для обугленного таро. А так как, запачкавшись, он не может отмыться, значит тут налицо какое-то наказание; отсюда мотив обиды, причиненной женщинам.

[1] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. S. 711—712.

Существенная черта приведенных рассказов, как и бесчисленного множества им подобных у разных народов всех частей света,— это попытка *объяснить* какое-то реальное явление в окружающей человека среде. Объяснение дается обычно в наивной форме, притом исходя из привычной бытовой обстановки данного народа. Именно эта черта и считается обычно характерным признаком мифа как такового. Поэтому мы можем считать, в соответствии с принятым словоупотреблением, основной функцией мифа этиологическую (от греч. слова *α'ιτία* — причина). Иначе говоря, мифами в собственном смысле слова мы условимся считать такие народные повествования, в которых содержится объяснение тех или иных явлений природы или человеческой жизни. Совершенно прав был, следовательно, Джевонс, который писал, что все вообще мифы по происхождению своему — этиологические. Противоположное же мнение Леви-Брюля и Малиновского, отрицавших этиологические функции мифов,— ошибочно.

В приведенных выше маленьких мифах, как видим, нет ничего религиозного. Хотя в них налицо фантастические мотивы и порой являются фантастические существа,— все это не имеет прямого отношения к религии. Эти мифы не считаются священными, тайными, их свободно рассказывают всем, женщинам, детям. В этом смысле простейший миф близок к сказке.

Он близок к сказке и самим своим содержанием. Общее в сказках и мифах то, что и там и здесь имеет место *олицетворение* явлений природы или человеческих свойств. И в сказке и в мифе явления природы, животные, предметы изображаются как люди и ведут себя как люди. Но существенным отличием любого мифа от сказки является его этиологическая функция. Сказка рассказывается просто для развлечения либо для морального назидания, но она ничего не объясняет. Миф же всегда в какой-то точке соприкасается с окружающей человека действительностью и как-то ее объясняет.

Интересно отметить, что даже в такой сложной мифологии, как классическая греческая, где простейшие мифологические мотивы чрезвычайно затемнены позднейшими наслоениями, даже там нетрудно обнаружить элементарные мифы, мало чем отличающиеся от примитивных мифов самых отсталых народов. Напомню хотя бы миф об Арахне, правда, дошедший до нас лишь в поэтической обработке Овидия («Метаморфозы»).

Жила девушка Арахна, искусная ткачиха. Она дерзко вызвала богиню Афину Палладу на соревнование, заявив, что и сама Афина (покровительница женских работ) не сможет изготовить ткань более искусно, чем она. Богиня, разгневавшись, явилась на вызов в образе старухи. В соревновании Арахна и в самом деле не уступила богине в искусстве тканья и притом еще более разгневала ее тем, что на своем изделии выткала оскорбительные для богов рисунки. В наказание за это Афина ударила соперницу челноком по голове и превратила ее в паука. Арахна сморщилась и стала уродливым маленьким пауком. С тех пор висит она в воздухе посередине своей тонкой паутинной ткани.

Хотя этот миф и осложнен привнесенным образом богини Афины Паллады и морально-назидательной тенденцией (не надо-де слишком зазнаваться), но логическая структура его совершенно ясна. Исходная точка — это паук, искусный ткач. Задача мифа — объяснить почему этот маленький невзрачный уродец может делать прекрасную тонкую ткань. Слово ἀρὰχνη — паук — по-гречески женского рода. Это облегчило антропоморфизацию паука в женском образе. Тканье же у греков было женским занятием — отсюда естественная ассоциация и рождение мифологического образа девушки-паука, Арахны. Превращение искусной ткачихи в насекомое мифологически осмысляется как наказание за дерзость и самомнение.

Другой миф из большого количества сходных — миф о Нарциссе. Это был красивый юноша, но гордого нрава, он отвергал всех женщин, влюблявшихся в него; увидев в ручье свое отражение, он влюбился в самого себя. Истомившись от неудовлетворенного стремления, он превратился в цветок, нарцисс. Происхождение этого мифа столь же ясно. По-гречески слово ν̓αρχίσσοξ, нарцисс — мужского рода, отсюда мужская антропоморфизация этого красивого холодного цветка в образе прекрасного, но холодно недоступного юноши[1]. Как и в мифе об Арахне, налицо и морально-назидательная нота,— не будь гордым и недоступным.

Но откуда возникла в человеческом сознании самая потребность искать причин и давать какие-то объяснения окружающим его явлениям? Едва ли достаточно тут было бы сослаться на свойственную всякому человеку любознательность, пытливость человеческого ума. Хотя это качество и присуще людям, но исторические факты показывают, что проявляется это качество весьма по-разному в различных исторических условиях, при разных уровнях развития материального производства. То, что вызывает пытливые вопросы у высококультурных народов, может не привлекать никакого внимания у народов отсталых. Примеры мы увидим дальше. Внимательное изучение фактов показывает, что любознательность человека направлена обычно на те предметы внешнего мира, которые ближе связаны с областью его трудовой деятельности. Приведенные выше примитивные мифы касаются преимущественно животных,— и это вполне понятно для охотничьих племен, вся жизнь которых проходит в погоне за животными или в стараниях защититься от них; они касаются также межплеменных различий, что тоже вполне понятно. У народов с более развитым хозяйством, с более сложными общественными отношениями круг наблюдений шире, их интересует большее число более разнообразных вещей.

Итак, и само развитие любознательности, и развитие удовлетворяющей ее мифологии стоит в прямой зависимости от развития материального производства, от роста производительных сил труда.

4

Свою основную, этиологическую функцию — объяснение тех или иных явлений окружающей действительности — многие мифы, особенно самые примитивные, выполняют очень наивным, но весьма характерным способом, который можно было бы назвать объяснением от противного (e contrario). Для объяснения какого-либо явления действительности миф исходит из того,

[1] Слово νάϱχιδδοζ родственно с νάϱχη — оцепенение, онемение, ναϱχάω — оцепенеть. Видимо, в самое название цветка греки вложили оттенок чего-то холодного, неподвижного.

что когда-то было-де наоборот. Это объяснение составитель мифа, как и слушатель его, очевидно, считает вполне достаточным.

В качестве конкретного примера приведу хотя бы простенький и наивный миф, записанный Паркинсоном на северо-востоке полуострова Газели (Нов. Британия). Он повествует о том, что пестрооперенный попугай маллип когда-то имел простое серое оперение, а, напротив, серая птичка кау имела пестрый наряд маллипа. Однажды обе птицы купались, скинув свои одежды. Маллип украдкой завладел оставленным на берегу пестрым нарядом кау и надел его на себя; владелец наряда рассердился и стал кричать своему собрату, чтобы тот снял чужой наряд, но тот только засмеялся и улетел. Обиженный кау бросил ему вслед ком земли, который попал маллипу в голову, и у него осталось от этого черное пятно на красивой красной голове. Обобранному кау осталось только надеть скромный серый костюм маллипа[1].

Структура и идея мифа элементарно просты. Исходная точка — окраска птиц: у попугая маллипа она пестрая, яркая, у кау — скромная. Чем это объяснить? — тем, что раньше-де было наоборот: кау носил яркое оперение, а маллип — серое, потом же они поменялись. Каким образом поменялись? — очевидно, прежний обладатель скромного оперения украл более роскошный наряд у другого, а тому пришлось надеть костюм вора. А откуда черное пятно на яркой голове попугая? Обиженный, значит, в отместку загрязнил его, бросив ком земли. Подобное объяснение считается вполне удовлетворительным.

Вот другой, сходный по идее, миф, записанный у племени сулка (Нов. Британия): он состоит в объяснении слабого света луны. Раньше луна светила почти так же ярко, как солнце. Но маленькая птичка вит бросила в луну комком ила, и с тех пор луна светит более тускло, чем солнце[2]. Структура этого мифа опять вполне ясна. Почему луна светит гораздо слабее солнца? Для объяснения допускается, что раньше было иначе, луна светила, как солнце; но это изменилось, потому что что-то помешало луне светить; причина потускнения представляется меланезийцам весьма материально, в виде комка ила. Неясно только, почему именно птице

[1] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. S. 691.
[2] Ibid. S. 693.

вит приписана здесь главная роль: это связано, видимо, с тем местом, какое занимает эта птица в быту или фольклоре туземцев, о чем у нас нет сведений. Но сама идея объяснения «от противного» совершенно ясна.

Третий аналогичный миф — у тех же сулка — повествует о происхождении моря. «Бабушка Тамус создала море и накрыла его камнем, чтобы спрятать. Два ее внука скоро заметили, что пища становится вкуснее, если ее сварить в морской воде. Однажды они подстерегли старуху, когда она шла к морю, чтобы смочить пищу морской водой. Сделав это, она заметила внуков, к их ужасу, и закричала им: «Море теперь нас всех погубит!» Море разлилось во все стороны, появились острова, бухты и проливы, и оно стало таким, как теперь»[1]. В этом мифе, сходном по идее с предыдущими, дается наивное объяснение тому факту, что море необъятно широко. Почему оно такое? потому что-де ранее было наоборот, море можно было спрятать под камнем. Разлилось же оно широко потому — так с наивной нелогичностью объясняет миф,— что мальчики подсмотрели, как их бабушка пользовалась морской водой вместо соли для пищи (что обычно и делают островитяне Океании). В начале повествования упоминается, правда, о «создании» моря (маленького) старухой, но этот эпизод отнюдь не стоит в центре фабулы мифа.

Посмотрим еще два небольших мифа из более близкой к нам среды — из фольклора эвенков. Один из них гласит:

«Однажды кабарга с кабаном встретились. Кабана клык маленький был, кабарги клык большущий был. Кабан кабарге сказал: «Тебе большой клык для чего? У меня большой клык был бы — хорошо. Я деревьев основания рою, потом людей, собак режу. Тебе маленький клык мха (для) объедания хорошо». Кабарга сказала: «Ну, так если есть, обменяемся!» С кабаном кабарга клыками обменялись»[2]. В этом маленьком мифе характерные признаки животных — большой клык кабана и маленький клык кабарги — объясняются тем, что раньше-де было наоборот.

Другой такого же рода миф:

«Вначале рябчик большой был, лося больше был.

[1] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. S. 698.
[2] См.: Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. 1. Л., 1936. С. 29.

Однажды шел бог. Бога испугал рябчик. После того как заставил испугаться, (бог) мясо рябчика рассек, бог отбавил от мяса его. Он поделил всем живущим мясо рябчика. Поэтому сейчас рябчик маленьким стал»[1].

Идея мифа опять та же самая. Исходная точка — маленькие размеры рябчика. Объяснение — раньше-де было наоборот, рябчик был большим. Почему положение изменилось? В предыдущем мифе — по добровольному соглашению животных, а в этом — через вмешательство «бога», который-де испугался столь крупного зверя.

* * *

Уже из приведенных примеров видна самая существенная сторона этиологической функции мифов: миф представляет собой объяснение того или иного факта при помощи олицетворения. Животные и различные явления природы действуют в мифах как люди. Это олицетворение, или антропоморфизация (иногда употребляют даже термин «ассимилятизм», в смысле уподобления предметов природы человеку), есть характерная черта мифологии. Это, как известно, и характерная черта сказки. Однако мифологическое (религиозно-мифологическое) олицетворение отличается от поэтического (в сказках) существенными чертами.

Во-первых, как уже говорилось выше, в мифы люди обычно верят, а сказку сами рассказчики считают вымыслом. Во-вторых, как мы теперь видим, мифологическое олицетворение всегда прикрепляется к какой-нибудь черте окружающей человека действительности и представляет наивную попытку *объяснить* эту черту действительности, — чего не бывает в сказках.

Наконец, есть еще одна характерная особенность мифологического олицетворения, мифологической фантазии, отличающая миф не только от сказки, но и от простого поверья. Это можно обозначить как понятие «мифологического времени». В любом типичном мифе мы видим, что мифологические события отделены от настоящего времени каким-то большим промежутком. Как правило, мифологические рассказы относятся к стародавним временам. Резкое разграничение мифического периода и современного периода свойственно даже самым примитивным верованиям. У австралийцев есть особые

[1] Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. С. 32.

обозначения для древних мифических времен: на языке аранда они называются «алчеринга» («алчера»), у племени арабана и соседних — «уларака», у варамунга и др.— «вингара», у караджери — «унгуд» и т. п. Конечно, австралийцы отнюдь не ставят себе вопроса, сколько именно лет или поколений тому назад существовал мифический период. Но этот период для них отличается от наших времен тем, что тогда все было не так, как теперь: по земле странствовали не то люди, не то животные, они выходили из-под земли и уходили под землю, поднимались на небо, солнце и месяц жили на земле, происходили разные превращения, которых теперь не бывает, и пр. У племени маринд-аним (Нов. Гвинея) тоже очень рельефно представление о доисторическом времени, когда на земле жили и действовали «дема» — мифические существа. Такое же представление о мифических временах обнаружил Малиновский у жителей Тробриандовых островов: это времена, когда происходили события, каких не бывает в наши дни[1].

5

До сих пор мы имели дело с простейшими мифами, этиологическая роль которых элементарно ясна и ничем не осложнена. К религии они не имеют прямого отношения. Эпизодическое появление в некоторых мифах богов или богинь нисколько не меняет дела и не превращает мифы в религиозные: самое большее, если этим привносится, как, например, в мифе об Арахне, как бы добавочный морально-религиозный мотив, не занимающий центрального места в мифе.

Однако такие «нерелигиозные» мифы, элементарные по содержанию, бытуют преимущественно лишь на ранних стадиях развития. Гораздо большее количество известно у всех народов мифов, теснейшим образом связанных с религией, больше того — составляющих собственно содержание религиозных верований. Нам предстоит теперь посмотреть, как и в силу чего устанавливается связь мифа и религии, каким образом содержание мифа становится содержанием религиозных верований.

Чтобы уяснить себе этот вопрос, рассмотрим конкретные примеры: возьмем сначала один из типичных, так

[1] *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. L., 1922. P. 301—302.

называемых «тотемических» мифов австралийцев-аранда: ведь тотемизм составляет, как известно, важнейшую форму религии аборигенов Австралии.

«Один иланья, человек-ящерица, жил некогда на дальнем Севере, в местности Кударата; он сделал себе очень высокую тнатантья [1], и вот на него напали прибежавшие с востока две собаки, скаля зубы. Он схватил быстро свою тнатантья и ударил ею собак. Не сумевши защититься от них, он взял свою тнатантья на плечо и побежал на север, пока не достиг большой горы по имени Латнанга; здесь он воткнул тнатантья в землю у подоножия горы, ухватился за выступающий зубец скалы и одним махом вспрыгнул на гору. Он вошел там в пещеру и превратился в тьюрунгу (чурингу), а обе преследовавшие его собаки превратились в две скалы» [2].

Подобных этому простеньких рассказов записано очень много (буквально десятки) миссионером Карлом Штреловом у племен аранда и лоритья Центральной Австралии. По существу, они все похожи один на другой, различаясь лишь размерами (ибо есть гораздо более длинные рассказы) и деталями содержания. В основном же это содержание состоит из описания передвижений неких существ, из поисков пищи, охоты, исполнения религиозных плясок и обрядов и пр. и кончается превращением этих существ в камни или в другие предметы. Существенная часть всех этих рассказов — то, что делает их, согласно нашему пониманию, мифами, состоит в том, что все они привязаны к какой-нибудь черте местности: описываемые в них пути странствований героев повествования отмечены какими-нибудь скалами, ущельями, водоемами, деревьями и пр.; особенно это касается конца рассказа, где существа, о которых идет речь, либо уходят под землю, оставляя на этом месте какой-нибудь камень, скалу и пр., либо превращаются в эти предметы.

Таким образом, с внешней стороны данный миф, как и все мифы, как бы объясняет происхождение тех или иных особенностей местности. Но все дело в том, что эти особенности местности в данном случае для австралийца не просто обычные скалы, камни, водоемы, а священные тотемические центры, места, где совершаются тайные религиозные обряды, недоступные глазам посторонних, либо где хранятся священные тотемические эмблемы, опять-таки табуированные для всех непосвященных. Но мифы связаны с этими центрами и с этими обрядами не только пространственно, а и своим содержанием: они служат как бы разъяснением самого совершаемого обряда. Последний обычно состоит в том, что исполнители обряда воспроизводят в лицах рассказываемые в мифе события. Миф представляет собой своего рода либретто исполняемого драматического действия — в данном случае тотемического обряда. И насколько священен и табуирован обряд, настолько же священно и табуировано содержание мифа: его тоже не могут знать непосвященные. Во время инициации юношей посвящаемому впервые в жизни и под строгой тайной рассказывают эти священные мифы, инсценировку которых он тут же видит, и тоже впервые в жизни.

Тотемические мифы австралийцев составляют как бы священное духовное сокровище племени, они связаны с заветными традициями, со священными тотемическими эмблемами-чурингами, со всей системой религиозных тотемических представлений. Понятно, почему и герои мифов изображаются как некие двойственные зооантропоморфные существа. Из содержания мифа не всегда видно, о людях или о животных идет речь.

Таким образом, содержание мифа, на первый взгляд вполне обыденное, излагающее простые действия, какие совершают обычно сами люди, является священным отнюдь не само по себе, а поскольку оно связано со священными тотемическими обрядами и верованиями. Миф, следовательно, становится религиозным не в силу своего содержания, а в силу своей связи с религиозными обрядами и представлениями.

В тотемических мифах австралийцев мы видим зародышевую форму так называемого *культового мифа*. Культовый миф есть рассказ, описывающий в повествовательной, мифологической, т. е. олицетворенной, форме тот или иной религиозный обряд, объясняющий его происхождение и как бы обосновывающий право исполнителей обряда совершать его. В культовых мифах момент обоснования, оправдания превалирует над моментом объяснения. Именно по отношению к культовым мифам, а отнюдь не по отношению к мифам вообще, оказывается правильной точка зрения Леви-Брюля и Малиновского.

Есть основания думать, что культовые мифы распро-

[1] Тнатантья (по Спенсеру и Гиллену — «нуртунджа») — длинная палка, обвитая шнурами и оклеенная пухом. Считается копьем тотемического предка.

[2] *Strehlow C.* Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral Australien. Frankfurt-am-Main, 1907. Bd. I. S. 81.

странены широко, даже универсально, что они есть везде, где совершаются религиозные обряды. Но ввиду их особо тайного характера лишь в немногих случаях удавалось их записать. Много священных мифов новогвинейского племени маринд-аним опубликовано Паулем Вирцем и Гансом Неверманом. Религиозные мифы бушменов записаны Доротеей и Уильямом Блик.

В качестве исторически поздних примеров можно привести культовые мифы Древней Греции, упоминаемые Павсанием: о купании девы Геры — миф, связанный с ежегодным ритуалом, исполнявшимся в Навплии [1]; о ссоре и примирении между Зевсом и Герой — миф, объясняющий один из религиозных праздников в Платеях [2], и др. Исполнение известных Элевсинских мистерий сопровождалось рассказыванием священных мифов — о Деметре и ее дочери Коре, о похищении Коры подземным богом Плутоном, ее возвращении на землю и пр.: эти мифы как бы разъясняли совершаемые драматические действия. К созерцанию этих действий и слушанию мифов допускались только особо посвященные в таинства люди — мисты, эпопты. До нас дошли в передаче или упоминаниях античных авторов, видимо, далеко не все эти мифы, хранившиеся в тайне.

Есть мнение (Дж. Фрэзер, Дж. Робертсон и др.), что и основу евангельских повествований о жизни, страданиях, смерти и воскресении Иисуса Христа составлял некий культовый миф, связанный с древним ритуалом человеческих жертвоприношений [3].

Религиозный обряд и миф вообще тесно между собой связаны. Связь эта давно признана в науке. Но разногласия вызывает вопрос: что здесь является первичным, а что производным? создавался ли обряд на основе мифа, или миф сочинялся в обоснование обряда? Конечно, причинная связь может быть и взаимная, но что-то должно лежать в основе.

Прежние авторы — «мифологи», эволюционисты и др.,— не ставя прямо этого вопроса, молчаливо исходили из того, что всякий обряд возникает из верования (раз люди верят в духов, то они и стараются их умилостивлять

[1] *Павсаний.* Описание Эллады. Кн. II. Гл. 38, 2—3.

[2] Там же. Кн. IX. Гл. 3, 1—2.

[3] См.: *Робертсон Дж.* Первоначальное христианство. М., 1930. С. 27—28, 34—35, 38.— Фрэзер, впрочем, позже отказался от этой слишком вольнодумной мысли и признал «историчность Иисуса Христа» (*Frazer J. G.* The Scapegoat. L., 1913. P. 412—413).

и т. д.); иначе говоря, они выводили, не мудрствуя лукаво, обряд из мифа. Одним из первых усомнился в правильности такого наивного понимания Робертсон Смит. Он очень тонко отметил, что миф по большей части является объяснением того или иного ритуала, а поэтому «можно утверждать с уверенностью, что почти во всех случаях миф вырос из ритуала, а не ритуал из мифа». Отсюда и важный методологический вывод: «в изучении древних религий мы должны начинать не с мифа, а с ритуала и традиционного обычая» [1].

Хотя эти замечательные мысли Робертсона Смита кое-кем и оспаривались [2], но более проницательные западные ученые стали на ту же точку зрения. Р. Маретт, например, почти слово в слово повторил выражение Робертсона Смита: «По большей части ритуал порождает миф, а не миф порождает ритуал» [3]. «Так как нигде не сказано,— писал Арнольд ван Геннеп,— что люди сначала изобретают мифы, а потом разыгрывают их в действии, то нужно допустить, что ...обряд предшествует мифу» [4].

В марксистской литературе идею примата действия (обряда) над представлением (мифом) всего отчетливее выразил И. И. Скворцов-Степанов, видный ученый, который в своей полемике с М. Н. Покровским писал: «В начале было дело». В начале были, например, погребальные обычаи (в смысле просто погребальной практики), затем они затвердели в погребальных обрядах (это культ), а потом на этой почве выросло фантастическое «царство мертвых», «загробный мир» (это уже, если угодно, «вероучение»)... «В начале было дело» — везде и повсюду. И не можем мы мыслить такой религии, которая возникла бы и существовала бы независимо, обособленно от обряда. А обряд предварялся чисто фактической практикой, а эта практика каждый раз находит объяснение в данной «форме общества» [5].

Эту же вполне правильную мысль в недавнее время

[1] *Robertson Smith W.* Lectures on the religion of the Semites N. e. L., 1907. P. 18.

[2] *Brinton D.* Religions of primitive peoples. P. 112—113; *Preuss K. Th.* Der religiöse Gehalt d. Mythen. Tübingen, 1933. S. 21, 23, 29—30.

[3] *Marett R.* The threshold of religion. 1914. P. 150.

[4] *Genner A van.* Mythes et légendes d'Australie. P. XCV.

[5] *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М., 1959. С. 387.

очень ясно и убедительно развил Ю. П. Францев. Ссылаясь на выводы своих предшественников, он прямо заявляет, что «невозможно из мифа выводить те или иные магические обряды, но что, наоборот, самый миф часто получает объяснение из обряда, самый миф по существу оказывается мифологическим пересказом обряда». Вначале «словесная часть обряда» представляла собой лишь отдельные «эмоциональные» выкрики, позже они превратились в краткие пояснения совершаемого ритуала, а затем, все более и более разрастаясь, становились «своеобразным речитативом, сопровождающим обряд»; наконец, словесное пояснение обряда может развиться «в самостоятельное повествовательное произведение — миф». Эту глубоко правильную мысль Ю. П. Францев иллюстрирует примерами из древнеегипетской культовой практики и мифологии [1].

Примат обряда над мифом можно подтвердить множеством фактов из области религий самых разных народов. Очень часто, например, отмечаются случаи, когда один и тот же обряд истолковывается его участниками по-разному. Обряд всегда составляет самую устойчивую часть религии, связанные же с ним мифологические представления — очень изменчивы, нестойки, нередко вовсе забываются, на смену им сочиняются новые, долженствующие объяснить все тот же обряд, первоначальный смысл которого давно утрачен. Подобные факты хорошо известны каждому этнографу. Приведу лишь одно свидетельство прекрасного полевого исследователя — В. Г. Богораза, а таких свидетельств можно бы привести много: «...В большинстве случаев,— пишет Богораз,— оленный чукча, совершенно неспособный объяснить, какому духу он поклоняется, точно знает и помнит все детали различных действий, связанных с этим поклонением. Это указывает на стремление сохранить обряд, являющийся более надежной опорой, чем те образы, с которыми он связан. Люди продолжают выполнять обряды даже тогда, когда их значение совершенно меняется или полностью забывается» [2].

Можно напомнить, что именно признание приоритета культовых обрядов над мифологическими представлениями дало в руки Юлиусу Вельгаузену ключ для его

[1] См.: *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. С. 293, 298, 300—302 и др.

[2] *Богораз В. Г.* Чукчи. Л., 1939. Т. II. С. 47.

гениальных открытий в области библеистики, позволило ему оторваться от традиционной концепции истории древней еврейской религии и наметить более исторически верную последовательность ее развития. Та же точка зрения оказалась очень продуктивна и в изучении раннего христианства: сейчас уже никто из серьезных исследователей не станет отрицать, что христианская обрядность неизмеримо древнее, чем христианская мифология (верования, догматика).

6

Итак, содержание мифов само по себе не религиозно, но когда миф является объяснением, осмыслением, обоснованием религиозного обряда («культовый миф»),— он сам становится религиозным. И религиозность его состоит прежде и больше всего в том, что культовый миф всегда является священным, и настолько священным, что он, как правило, окружен глубокой тайной. Культовый миф есть всегда сокровенное достояние тех, кто посвящен в соответствующий ритуал, он всегда хранится в тайне от непосвященных. Культовые мифы составляют «эзотерическую» (обращенную внутрь) сторону религиозной мифологии.

Но есть и другая группа религиозных мифов, составляющая ее «экзотерическую» (обращенную вовне) сторону. Эти мифы, как бы нарочито придуманные для застращивания непосвященных, особенно детей, женщин. И эти «экзотерические» мифы играют, быть может, не менее важную роль в истории религии.

Для наглядности возьмем опять простейший пример: один из рассказов, записанных на островах Адмиралтейства. Он гласит:

«Злой дух по имени По-Пе́кан жил в своем доме в Кали. Он имел 4 глаза и пожирал всех людей без исключения. Два мальчика шли по запутанной дороге и заблудились; наконец они вышли к дому По-Пекана и стали в углу, наполовину спрятавшись. По-Пекан был занят постройкой лодки; два его глаза были направлены на работу, а другие два непрестанно блуждали по всем направлениям. И вот он увидел обоих мальчиков, засмеялся при виде их от радости и закричал: «Подойдите же сюда, не бойтесь, садитесь и угощайтесь». Потом он предложил им пищи, но вдруг схватил и выдавил им глаза, так что они умерли, и съел их. Сделав это,

он ударил в барабан мертвых, и соседи сказали: «Злой дух в Кали опять съел человека» [1].

Этот рассказ — лишь как бы развернутое, повествовательное изложение поверья о злом четырехглазом великане-людоеде. Тенденция рассказа — предостережение для людей (или для детей) не подходить близко к жилищу этого людоеда, т. е. застращивание злым чудовищем,— один из элементов, входящих в любую религию. Таких мифов-«быличек», рассказываемых для запугивания людей, у меланезийцев немало: о том, как злой дух заманил в пещеру двух женщин с ребенком и съел их; о том, как проказливый То-Корвуву съел человека и отгрыз ухо у мальчика; о том, как злой дух забрался в банан, и человек, неосторожно его съевший, умер, и пр.

Разделение религиозной мифологии на эзотерический и экзотерический виды начинается исторически очень рано; уже у самых примитивных народов оно налицо. Этот факт имеет огромное значение для понимания самих корней первобытной религии: с самого же начала религиозные верования и обряды прокладывают какую-то грань между людьми, они не только противопоставляют одну родовую общину другой, но и внутри общины отмечают какое-то разграничение. Уже у австралийцев, например, мы находим, наряду с тайными и священными мифами и мифологическими образами (преимущественно тотемическими), известными только «посвященным»,— также и такие мифы и мифические персонажи, которые как бы нарочно сочинены для запугивания «непосвященных». При этом та и другая категория мифов порой располагаются вокруг какого-то общественного явления и связанного с ним ритуала. Самый яркий и рельефный пример — поверья и мифы, связанные с таким важным общественным фактом, как возрастные посвятительные обряды.

Существенная часть этих обрядов совершается втайне от непосвященных. Во время их совершения посвящаемым сообщают мифы, которых раньше они, как и все непосвященные, не смели знать. Но интереснее всего здесь то, что на почве самих посвятительных обрядов родились специфические мифологические представления, отличающиеся притом своеобразной двойственностью.

Например, у племени кайтиш есть мифологический образ страшного духа Тумана. Непосвященные — женщины и подростки — верят, что этот дух живет в особой скале, откуда он выходит во время совершения инициаций, уносит посвящаемых мальчиков в лес, убивает их там и потом воскрешает. Жуткий звук гуделки, доносящийся из леса во время совершения обрядов,— это его голос; слыша его, женщины и непосвященные стараются не приближаться к запретному месту. Тумана ходит на одной ноге, нося другую на плече. Посвященные не верят в существование Тумана, знают, что звук его голоса — это в действительности гудение деревянной дощечки; но они поддерживают среди непосвященных веру в этого духа-страшилища, чтобы держать их в страхе. За то посвященные верят в небесное существо Атнату, которое некогда спустило своих сыновей на землю, сделав их людьми: Атнату дал людям разные орудия и предметы утвари, дал гуделку и учредил ритуал посвящения. Когда с земли доносится звук священной гуделки и совершается посвятительный обряд, Атнату радуется; когда долго не слышит этого звука, он гневается. Непосвященные ничего не знают об Атнату, а, как уже сказано, верят в страшного духа Тумана, принимая звуки гуделки за его голос.

Мифологический образ духа-учредителя и покровителя возрастных инициаций занимает очень видное место в истории религиозных верований. Этот образ послужил, видимо, идейным ядром, вокруг которого впоследствии сформировался более сложный образ племенного бога (потому что обряды инициации юношей — это самая ранняя форма проявления общеплеменной жизни); а ведь племенные боги — самый ранний и исторически важный вид богов вообще. Но здесь не место рассматривать подробно этот вопрос, заслуживающий специального изучения. Сейчас для нас важно отметить лишь один весьма существенный факт: расщепление мифологического образа духа-покровителя инициаций на два как бы параллельных и симметричных образа: эзотерический и экзотерический, притом даже с разными именами: Атнату — небесное существо, учредитель и патрон посвятительных обрядов, о котором знают лишь посвященные,— и Тумана, страшный дух — убийца мальчиков, в которого заставляют верить непосвященных, а посвященные в него не верят. О каждом из этих образов имеются мифологические рассказы, соответственно эзотерического и экзотерического круга.

Подобные образы есть и в верованиях других австра-

[1] *Parkinson R.* 30 Jahre in der Südsee. S. 713.

лийских племен, хотя они отличаются в каждом случае особенностями. У племени аранда страшный дух-убийца называется Туаньирика (Туаньирака), в него верят лишь непосвященные, он тоже ходит, как Тумана, нося одну ногу на плече; но эзотерического образа, параллельного образу Атнату, аранда не знают. У племен арабана, унматчера, бинбинга, анула и других известны сходные образы. У племен Юго-Восточной Австралии (стоявших на несколько более высоком уровне развития) мифологические образы верховных существ более сложны, в них вплелись и тотемические и разные другие черты, но почти во всех случаях видны признаки разделения эзотерической и экзотерической сторон в этих мифологических персонажах. Так, у курнаи было представление о небесном существе, имя которого хранилось в тайне, и только «посвященные» знали рассказы о его прежней жизни на земле и пр.; непосвященные называли его «наш отец» (Мунганнгауа). У племени теддора женщины верили в то, что дух Тарамулун сходит с неба, чтобы сделать мальчиков мужчинами; его приход сопровождается громом. У племени юин этого духа Дарамулуна (которому приписывали и введение разных обычаев) знали только посвященные. Этот Дарамулун фигурирует и в верованиях ряда других юго-восточных племен, в разных вариантах, но большей частью в той или иной связи с посвятительными обрядами.

На примере мифического образа духа-покровителя инициаций (зародыш образа племенного бога) наиболее отчетливо видно, как расщепляются, раздваиваются мифологические представления сообразно их идеологической роли, поворачиваясь одним лицом к «избранному» кругу «посвященных», другим — к «профанам», «непосвященным». Это раздвоение начинается, как видим, еще в недрах первобытнообщинного строя в связи с зародышевыми формами внутриобщинной дифференциации — с возрастно-половым расслоением (связанным в свою очередь с возрастно-половым разделением труда). По мере распада первобытнообщинного строя, формирования классового общества расхождение эзотерической мифологии (культовые мифы) и экзотерической (мифы о различных страшилищах, пугалах) все более углубляется. Конечно, различные мифы и мифические образы, принадлежащие к «внутреннему» и «внешнему» кругу, отнюдь не ограничиваются связью с возрастными посвятительными обрядами: они гораздо более разнообразны. Культовые мифы разрастаются на почве практики тайных союзов (Меланезия, Северная Америка, Западная Африка и др.), на почве монополизируемых жрецами культов племенных богов, в дальнейшем — в рамках государственно организованных храмовых культов, в форме богословских спекуляций жрецов. Мифы о чудовищах, людоедах и пр. переплетаются с мотивами разного происхождения, с баснословными рассказами о враждебных племенах, с сюжетами сказочной фантазии и пр., но в большинстве случаев в них, с начала до конца, продолжает чувствоваться та же основная тенденция: запугать, застращать людей, особенно подростков, женщин, «непосвященную» массу,— одна из важнейших исторических функций религии. Именно это делает мифы о чудовищах в большинстве случаев религиозными мифами.

Представило бы немалый интерес исследовать с этой точки зрения различные мифологические (и сказочные) образы чудовищ, людоедов и т. п. в верованиях и фольклоре разных народов. Сделать это в настоящей статье не позволяет место. Минуя многочисленные примеры, относящиеся к мифологиям народов разных стран, я напомню здесь только хорошо известные образы различных страшилищ из классической греческой мифологии: мифы о враждебных богам гигантах, о подземном чудовищном псе Кербере, о страшных сестрах Горгонах, о Лернейской гидре, об отвратительных Стимфалийских птицах с медными клювами, о Сцилле и Харибде, о губительницах-сиренах, о быкоголовом Минотавре, о свирепом киклопе Полифеме и многие другие. С этими чудовищами положительные герои греческой мифологии — Геракл, Тесей, Персей, Одиссей и другие — ведут борьбу, побеждают и убивают их либо ускользают от них. Несомненно, что и эти образы, и сами мотивы и сюжеты — очень сложны по составу и происхождению, дать им простое и универсальное объяснение никак нельзя. А. Ф. Лосев называет эту категорию мифологических образов «тератоморфными» (от греч. τεραζ — чудо, чудовище), и этот термин надо признать удачным, хотя даваемое проф. Лосевым объяснение генезиса этих образов (будто бы порожденных «хтонической» мифологией) едва ли можно принять [1]. Отсюда и мифы о чудовищах мы можем назвать «тератологическими» мифами.

[1] См.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология. М., 1957. С. 63—64.

Но при всей сложности и разнообразии этих мифов и заключающихся в них фантастических образов можно думать, что один из элементов, вплетающихся наряду с другими в сложную ткань «тератологических» мифов, восходит к знакомой уже нам тенденции — застращивать слушателей чудовищными мифологическими образами[1].

Однако расщепление религиозно-мифологических образов на эзотерические и экзотерические — явление исторически преходящее. Оно характерно для некоторых «племенных культов» и для древних «национальных религий»: в последних обычно налицо обособленная каста жрецов, хранящих при себе, в тайне, сокровенные мифы и запугивающих народ страшными вымыслами, в которые сами не верят. Но в «мировых» религиях — буддизме, христианстве, исламе — принципиальная грань между эзотерической и экзотерической мифологией ослабляется или даже исчезает. Религиозно-мифологические представления становятся обязательным предметом веры, притом для всех. Они становятся догматами — понятие, впервые появляющееся в мировых религиях. Конечно, степень «знания» этих догматов (т. е. мифологических образов и мотивов как предметов веры) весьма различна у богословски образованного «духовенства» и у простых «мирян», как различна фактически и степень веры в них. Но ни в христианстве, ни в буддизме, ни в исламе нет тайных «знаний», которые считались бы запретными, недоступными «профанам», «непосвященным». Христианские догматы о троичности бога, о «богочеловечестве» Иисуса Христа, о его непорочном рождении девой Марией, о будущем страшном суде и пр. равно обязательны для высшего духовенства и для простых мирян, и ни в этих, ни в других догматах нет ничего, что считалось бы запретным для последних. То же касается мусульманских догматов о единстве Аллаха, о пророческой миссии Мухаммеда и пр., буддистских догматов о карме, о нирване, о просветительной миссии Гаутамы-Будды и т. д.

[1] И в западной науке явно ощущается потребность как-то расчленить мифологию сообразно ее отношению к религии. Но делают это по-разному. Так, свободомыслящий итальянский историк религии Раффаеле Петтаццони делит мифы на «истинные» и «ложные»: к первым сами рассказчики и слушатели относятся весьма серьезно, верят в их содержание, держат их в тайне от непосвященных; вторые не считаются священными, иногда их рассказывают просто для забавы. В ходе истории мифы могут превращаться из «истинных» в простые, терять свой священный характер (*Pettazzoni R.* Die Wahrheit des Mythos; см.: Mythe, Mensch und Unwelt. Hg. v. Jensen, 1950. S. 1, 9). На сходной точке зрения стоит Адольф Йенсен, последователь Фробениуса, различающий «истинные» («настоящие», echte) и «этиологические» мифы (*Jensen A.* Mythos und Kult bei Natur völkern. 1951. S. 90—100). Но ни тот, ни другой исследователь не упоминает мифов экзотерического круга, несомненно религиозных, к которым относятся с полной серьезностью, но верят в них только одни «непосвященные».

Только очень немногие замкнутые полумонашеские организации и секты — суфии в исламе, тантристы в буддизме, масоны в христианстве — претендовали на особые, им одним известные, недоступные всем «непосвященным» «тайные знания» о божестве, т. е. на особую эзотерическую мифологию. Ортодоксальная религия, церковь их не признает.

Это исчезновение раскола мифологии на эзотерический и экзотерический круги в мировых религиях связано с новой идеологической ролью этих религий и с их новой «церковной» организацией. Религии эти призваны служить идеологическим орудием подчинения масс господствующему социальному порядку. Они призваны, по выражению Ленина, «связывать угнетенные классы верой в божественность угнетателей». А для этой цели нужны равно обязательные для всех догматы, а не тайные «знания» для избранных, недоступные массам и их не интересующие.

* * *

Из всего сказанного видно, что вопрос о соотношении мифологии и религии не решается так просто. По своему происхождению мифология не связана с религией (в противовес учению школы Гримма и школы Тайлора), она имеет иные корни и связана с элементарной любознательностью первобытного человека, расширяющейся по мере роста его трудового опыта. Но уже на ранних шагах своего развития мифология органически связывается с религиозно-магическими обрядами, отчасти служа их идейным обоснованием, апостериорным объяснением (эзотерическая сторона, культовые мифы), отчасти же — как бы их идейным ограждением, ширмой от посторонних непосвященных глаз (экзотерическая сторона, тератологические мифы). Тем самым мифология входит существенной частью в состав религиозных верований,— и поэтому неправы те, кто пытается противопоставить мифы религии; содержание мифов становится содержанием религии, и это тем более, чем более религия

(особенно в классовом обществе) начинает играть свою основную роль, роль орудия идейного гнета, подавления большинства меньшинством. Мифы помогают религии нести эту функцию. В высшем своем развитии мифы становятся религиозными догматами.

Однако мифологическая фантазия, родственная по происхождению сказочной фантазии, может сохранять и известную независимость от религии.

Хотя мифология играет и важную роль в истории религии, поставляя как бы материал для самого содержания религиозных верований, она не является самой существенной стороной религии. Недаром еще Робертсон Смит сделал весьма глубокое замечание, что в древних религиях основу составляли не верования, не догматы, а обряды, ритуал, в котором участие общины было обязательным [1]. Во многих религиях мифологическая сторона составляет как бы второстепенный, необязательный, даже несущественный элемент. Например, в греческой религии, где как раз мифология достигла особого развития, богатства, разнообразия содержания, мифы отнюдь не составляли главного содержания религии. В мифы не считалось обязательным верить. Многие образованные люди смеялись над мифами, вовсе не навлекая на себя упреков в безбожии до тех пор, пока они с почтением относились к богам — покровителям города и выполняли предписанные религиозные обряды. Известны и религии, в которых мифологическая сторона играла совсем малозаметную роль или даже почти отсутствовала. Такова, например, была древнеримская религия до заимствования римлянами богатой греческой мифологии. Почти отсутствует мифологическая сторона в конфуцианстве.

7

Ввиду крайнего разнообразия мифологических сюжетов, известных у разных народов, установить классификацию мифов по сюжетам, т. е. по содержанию, очень трудно. В настоящее время можно только выделить некоторое количество наиболее типичных и широко распространенных мифологических сюжетов, которые нередко замечательным образом повторяются у разных народов. Рассмотрим их коротко, не претендуя на полноту обзора

[1] *Robertson Smith W.* Lectures on the religion of the Semites. P. 16, 18, 20—21.

даже по отдельным группам мифов: ведь каждая из этих групп заслуживает особого исследования.

1. Мифы о животных принадлежат, быть может, к числу древнейших и примитивнейших мифов. Самые элементарные из них — подобные уже приводившимся выше — представляют собой лишь наивное объяснение отдельных признаков животных. Глубоко примитивны мифы, говорящие о происхождении животных от людей. Таких мифов очень много у тех же австралийцев. По сообщению Рота, во всем Северном Квинсленде господствует поверье, что прежде все животные были людьми; поэтому даже мифически-древние времена обозначаются традиционной формулой: «когда животные и птицы были людьми» [1]. Подобное же поверье господствует, по замечанию ван Геннепа, у южных и юго-восточных племен. Однако у других племен есть поверье противоположного характера: что люди были некогда животными. Ван Геннеп полагает, что и тому и другому верованию предшествовало еще более примитивное, смутное отождествление людей и животных [2]. Действительно, представления о зооантропоморфных предках широко распространено у австралийцев; они окрашены ярко тотемическими чертами,— однако трудно было бы доказать, что именно здесь лежат корни мифов о животных. Реальный и вполне бесспорный корень их — это условия охотничьего быта, где человек непрерывно и непосредственно ощущал свою близость к животному миру.

Во всяком случае мифологические рассказы о превращении людей в животных и в растения известны едва ли не всем народам земного шара. Примеры излишне приводить. Из репертуара древнегреческой мифологии можно только напомнить известные рассказы о гиацинте, о нарциссе, о кипарисе, о лавровом дереве (девушка-нимфа Дафна), о тирренских корабельщиках, превращенных в дельфинов, о пауке-Арахне, о соловье-Аэдоне. У греков эти мифы о превращениях людей в животных осложнены привнесением морального мотива и образов богов и богинь, которым и приписывается совершение чудесной метаморфозы, но это явно поздние примеси к глубоко архаическим мифологическим сюжетам. Поначалу мифы о животных едва ли имели какое-либо отношение к религии.

[1] *Roth W.* North Queensland ethnography. P. 15.
[2] *Van Gennep A.* Mythes et légendes d'Australie. P. CIII—CV.

2. Мифы о небесных явлениях. Они тоже очень древни и вначале, видимо, не были религиозными. У австралийцев очень много мифов о солнце, о месяце. В этих мифах солнце по большей части изображается женщиной, жившей некогда на земле; в других мифах создание солнца (не олицетворенного) приписывается какому-либо сверхъестественному существу. Месяц в мифах почти всегда фигурирует как мужчина или мальчик, по какому-то случаю поднявшийся с земли на небо. Есть и мифы о происхождении звезд, Млечного пути и пр. В этих мифах лишь изредка обнаруживаются точки соприкосновения с религиозными верованиями — например, с тотемическими, с представлением о небесном существе — творце и пр. Эти «религиозные» элементы в мифах о происхождении солнца, месяца, звезд и других небесных явлений представляются скорее вторичной примесью к первоначальному мифологическому мотиву.

3. Казалось бы, космогонические и антропогонические мифы должны принадлежать к числу универсально распространенных и притом древнейших мифологических сюжетов: ведь вопросы о том, как и откуда произошел мир, как появились на земле люди, как будто наиболее естественные вопросы, одинаково возникающие у любого человека и на любой стадии развития. На самом деле, однако, это не так. У наиболее отсталых народов нет или почти нет космогонических мифов. Требуется, видимо, сравнительно высокая ступень развития человеческого сознания, соответствующая известному уровню развития труда, чтобы могли возникнуть столь общие и отвлеченные вопросы. Первобытный человек над ними не задумывался: внимание его привлекали лишь отдельные, частные явления, по мере того как они поступали в круг его трудового опыта, но мир в целом, земля, небо казались ему чем-то раз навсегда данным, о происхождении чего незачем и спрашивать.

В австралийских мифах лишь изредка встречается идея о том, что земная поверхность некогда имела не тот вид, как теперь: она была покрыта водой, которая позже ушла, и поверхность земли освободилась. Но как и откуда вообще появилась земля, откуда взялось небо и пр.— такие вопросы вовсе не ставятся.

Что касается происхождения людей, то об этом говорится во многих австралийских мифах. Но мотива творения, создания здесь нет. Или говорится о превращении животных в людей, или рассказывается о каких-то бесформенных и беспомощных существах, предках людей: они неподвижно лежали где-то на земле, на краю воды, их руки и ноги были как бы слеплены с туловищем. Некое существо «доделало» их при помощи каменного ножа, отделив конечности от туловища, проделав отверстия для рта, носа, ушей и пр., и так превратило эти эмбриональные существа в настоящих людей. В подобных мифах вместо мотива творения выступает мотив «доделывания».

Только на гораздо более поздней исторической стадии у народов сравнительно культурных появляются настоящие космогонические и антропогонические мифы. Очень типичные мифы о происхождении мира, богов и людей известны у полинезийцев, у северо-американских индейцев, у народов древнего Востока и Средиземноморья. В этих мифах можно выделить две основные идеи, из которых на первый план выступает то одна, то другая, то обе в сочетании: это идея творения и идея развития. По одним мифологическим представлениям («креационным») мир создан каким-либо сверхъестественным существом — богом-творцом (демиургом), великим колдуном и т. п.; по другим («эволюционным») — мир постепенно развился из некоего первобытного и бесформенного состояния — хаоса, мрака либо из воды, из яйца и пр. Обычно в космогонические мифы, как креационные, так и эволюционные, вплетаются и теогонические сюжеты — мифы о происхождении богов, и антропогонические — о появлении людей.

Типичным примером эволюционно-космогонических мифов могут служить полинезийские мифы о происхождении мира. По новозеландскому варианту этих мифов вначале существовал Пу (корень, начало); из него вышла Морэ (главный корень), затем Веу (корешок), потом последовательно Ака (воздушный корень), Реа (рост), Вао Нуи (великий лес), Куне (развитие), Уэ (звук), Коре (хаос, пустота), По (ночь). Ночь породила Ранги и Папу (небо и землю), которые сначала были плотно прижаты друг к другу, и от их супружеских объятий родились семь великих богов: Ронго, Тане, Тангароа и др. Один из богов — сыновей неба и земли, Тане (олицетворение света, солнца, также лесов, деревьев, птиц, создатель женщины и покровитель плодородия), отделил своего отца-небо от матери-земли, подняв первое высоко кверху; а так как разлученные супруги проливали горькие слезы и воздух был полон влажных испарений, то Тане

перевернул землю лицом вниз (поверхность земли полинезийцы мифологически воспринимают как ее спину).

Другой, более известный пример — древнегреческий миф о происхождении мира (космоса) из первобытного хаоса, рассказанный Гесиодом. Чисто эволюционный тип обнаруживается также в древнекитайской космогонической мифологии, согласно которой мир самообразовался из первоначального хаоса (хунь-дунь).

Из характерных креационных космогонических мифов можно отметить некоторые древнеегипетские мифы — например мемфисское сказание о сотворении мира и богов богом Птахом или миф о том, как бог Хнум вылепил весь мир на гончарном круге. К креационному типу относится и древнееврейский миф о сотворении мира и человека богом Ягве, миф, вошедший и в христианскую религию.

4. К космогоническим мифам примыкают, но встречаются гораздо реже и лишь на высокой ступени развития, эсхатологические: рассказы-пророчества о конце мира. Эти рассказы-пророчества можно отнести к области мифологии, пожалуй, лишь условно: ведь мифы обычно повествуют о делах давно минувших дней, а тут дело идет о будущем. Однако и по связи с космогонической мифологией, и по обычному для мифов олицетворяющему стилю рассказа эсхатологические представления укладываются все же в рамки именно мифологии. Элементы эсхатологии можно найти и у некоторых отсталых народов. Но развитые и яркие повествования о грядущей мировой катастрофе наличествуют лишь в немногих сложных мифологиях и обычно носят на себе ясный отпечаток богословских спекуляций жрецов. Известны эсхатологические мифы у древних майя и ацтеков, в маздеистской религии Ирана, в христианстве («Апокалипсис» и пр.), в талмудическом иудаизме, в исламе, в скандинавской мифологии [1].

5. Один из самых распространенных мифологических сюжетов, близкий притом к антропогоническому кругу мифов,— это миф о происхождении смерти. Пожалуй, нет народа, или во всяком случае крупной области на земном шаре, где миф о смерти не фигурировал бы в том или ином виде. Наиболее характерная черта этого вида мифов — объяснение «от противного»: раньше-де люди не умирали, но это положение изменилось вследствие какой-то причины, и люди с тех пор умирают. Различие между подобными мифами у разных народов состоит именно в том, что причины эти указываются самые различные. Одна из самых элементарных — это логически нелепая, но психологически понятная ассоциация то с месяцем, то со змеей. Пример — коротенький миф племени вотьобалук (Юго-Восточная Австралия):

«В те времена, когда все животные были мужчинами и женщинами, некоторые умирали, но месяц говорил: «Ты встань», и они воскресали. Но однажды один старик сказал: «Оставь их мертвыми». И с тех пор никто из них не оживает, кроме месяца, который продолжает воскресать» [1]. Ассоциация смерти с месяцем психологически естественна: месяц периодически как бы умирает, но вновь возрождается, а люди умирают и не возрождаются. Но мотивировка того, почему люди утратили такую же способность, очень слаба. В других мифах такая же аналогия проводится со змеей, которая ежегодно сбрасывает кожу и тем как бы омолаживается, а люди прежде имели, но утеряли эту способность. Этот мотив иногда варьирует так, что змея сама по себе не упоминается, но намек на нее чувствуется: один миф с Адмиралтейских островов рассказывает о старухе, которая, искупавшись, сбросила с себя кожу и стала молодой; один из ее двух сыновей, увидев ее, сказал, что это его жена; тогда старуха опять надела на себя старую кожу; если бы она этого не сделала, то все люди и теперь бы еще омоложались.

Очень наивный вид имеет широко распространенный (особенно в Африке) мотив «ложной вести»,— мотив, сверх того окрашенный религиозной идеей о высшем существе. В общих чертах он состоит в том, что это высшее существо посылает к людям на землю вестника (какое-нибудь животное) сообщить, что они будут умирать, но вновь воскресать. Вслед за тем посылается второй вестник (другое животное), обгоняющий первого и сообщающий людям, что они будут умирать окончательно.

---

[1] Недостаток места заставляет меня оставить здесь без рассмотрения две очень характерные группы мифов, в значительной мере родственные космогоническим и антропогоническим мифам: это мифы о культурных героях и «близнечные» мифы. Автор надеется в будущем посвятить им отдельную работу. Оставляю также без рассмотрения здесь обширную группу мифов о происхождении огня — по большей части близких к мифам о культурном герое. О них имеется хорошая сводная работа Фрэзера (*Frazer J. G.* Mythes sur l'origine du feu. P. Библиография вопроса — на стр. 10).

[1] *Howit A.* Native Tribes of South East Australia. P. 429.

На более поздней ступени исторического развития, уже при классовом общественном строе, когда в общественной идеологии и религии усиливается «этическая» сторона, в мифах о происхождении смерти звучит моральная нота: люди умирают потому, что в чем-то провинились либо допустили какую-то ошибку. Наиболее известный и логически выдержанный вариант этого мотива — библейский рассказ о «грехопадении первых людей», о нарушении ими запрета бога, за что бог и наказывает человеческий род смертью [1].

6. Мифы о великом потопе — сюжет отчасти близкий к мифам о происхождении смерти. В них рассказывается о том, как земля в давние времена покрылась вся водой, погибло все живое, но потом от уцелевших людей народилось новое человечество. Сюжет о потопе так широко распространен в разных странах, что христианские писатели пытались этим фактом подтвердить историческую правдивость библейского сказания о всемирном потопе. Другие на этом же основании доказывали распространение мифа о потопе из единого центра — из древней Вавилонии, где обнаружен (на клинописных табличках) самый ранний вариант этого мифа. На самом деле, во-первых, миф о потопе известен все же не во всех странах. Он не обнаружен в Китае, в Японии, в некоторых других странах Восточной и Центральной Азии; почти неизвестен в Африке и даже в Египте, несмотря на его географическую и культурную близость к Вавилонии. По исследованиям Фрэзера, насчитывается до 200 вариантов записанных мифов о потопе. В основе этих рассказов лежит, видимо, реальная действительность — стихийно-губительные разливы больших рек и т. п. Известно, что в Месопотамии бурные разливы Евфрата и Тигра в самом деле причиняли людям немало бедствий. Именно вавилонский миф о потопе попал, несомненно, и на страницы еврейской Библии: Палестина, где жили древние евреи, вовсе не страдала ни от

[1] Фрэзер высказал предположение, что в библейском рассказе переплелись оба мотива — и мотив сбрасывания змеей кожи, и мотив «ложной вести». Он считает, что в первоначальном, несохранившемся тексте бог посылал змею сказать людям, чтобы они ели плоды с древа жизни, но не ели с древа смерти, но змея, которая была «хитрее всех зверей», нарочно исказила это повеление и сама воспользовалась плодами древа жизни; в позднейшей редакции Библии змея выступает уже не как вестник бога, а самостоятельно, и притом не получает никакой выгоды от своего обмана (*Frazer J. G.* Folk-lore in the Old Testament. L., 1919. V. I. P. 49, 76—77).

каких наводнений. Наличие ясной исторической основы сказаний о потопе делает эти сказания близкими скорее к легенде, чем к мифу.

7. В числе чрезвычайно широко распространенных мифологических мотивов необходимо отметить миф о так называемом девственном или непорочном зачатии. Корни этого мотива уходят в глубочайшую древность — в эпоху, когда господствовал групповой брак, делающий факт физиологического отцовства не только недостоверным и неочевидным, но и просто безразличным. И в самом деле, сообщения целого ряда надежных исследователей подтверждают, что, например, австралийцы ничего не знали о роли мужчины в деторождении, хотя им, конечно, известно, что дети бывают обычно у замужних женщин [1]. Такое же незнание физического отцовства отмечено — как это ни странно — у такого значительно более развитого народа, как меланезийцы Тробриандовых островов [2]. Вот на основе этого примитивного незнания причинной связи половых отношений с зачатием и беременностью выросло суеверное представление о том, что беременность женщин происходит от вхождения в них какого-то сверхъестественного существа, например тотемического «детского зародыша» (такое верование отмечено, например, у аранда и соседних с ними племен и связано с их тотемическими представлениями) [3].

Таким образом, на этой ранней ступени исторического развития поверье о непорочном зачатии (без участия мужчины) существует в форме простого верования, и оно касается всех людей,— другой причины беременности и рождения люди и не знают. В более поздний период, по мере укрепления индивидуальной семьи и изживания группового брака, вместо суеверного распространяется более здравое представление о зачатии. Тогда поверье

[1] *Spencer B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. L., 1899. P. 264—265. *Strehlow C.* Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien. Bd. I. S. 52.

[2] *Malinovski B.* Sexual life of savages in NW Melanesia. L., 1929, P. 3.

[3] *Spencer B., Gillen Fr.* The Native Tribes of Central Australia. P. 123—127; *Strehlow C.* Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien. S. 53—56. Интересно противопоставить этой совершенно очевидной связи необычайно искусственное, наивное и чисто идеалистическое понимание корней веры в непорочное зачатие у сторонника неомифологического направления Лео Фробениуса: по его мнению, в основе этой веры (мифа) лежит наблюдение над восходом солнца на востоке из моря, ибо на востоке лежит или девственное море-мать, или девственная земля, а западное море, поглощающее солнце вечером,— это старая женщина (*Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengattes. S. 223—224).

о непорочном зачатии, не исчезая совсем, переносится в отдаленную эпоху и приурочивается лишь к отдельным, более выдающимся личностям: ведь надо же подчеркнуть, что эти личности и рождались-де не так, как простые люди. О них рассказывается, что они родились необычным образом, не от земного отца. Такие предания существовали, например, у китайцев: мать древнего императора Фу-си родила его после того, как наступила на след великана; император Шэн-нун был рожден матерью от горного духа; император Яо — от красного дракона; легендарный философ Лао-цзы — от падающей звезды, философ Кун-цзы — от драгоценного камня, и т. д. То же было в Древнем Египте: выдающийся фараон Аменхотеп III (XVIII династия) был рожден, по преданию, девой-жрицей от бога Нефа. В античной Греции ходило множество рассказов о брачных связях смертных женщин с богами и о рождении от этих связей героев, выдающихся мужей древности. Правда, не только древности: суеверное воображение создавало легенды о рождении даже некоторых выдающихся современников непосредственно от богов,— это рассказывали о Платоне, Александре Македонском, Аполлонии Тианском; римляне — об Октавиане Августе.

У культурных народов древнего и нового времени подобные поверья и мифологические рассказы о богах, вступающих в связь с земными женщинами, либо об иных способах непорочного зачатия служили одной и той же общей цели: возвеличению аристократических родов, династий, отдельных выдающихся людей, как прошлых времен, так и современных. Тем самым миф о непорочном зачатии выполнял в известной мере основную функцию всякого мифа — этиологическую: миф как бы объяснял задним числом и одновременно оправдывал факт какого-то социального превосходства, возвышения одного человека или одной фамилии, династии над всеми людьми: этот человек-де — сын бога либо его потомок. Тем самым выполняется и основная функция религии — оправдывать, освящать социальное неравенство, классовую власть.

Христианский догмат о непорочном зачатии и рождении Иисуса Христа девой Марией — прямое завершение длинной цепи подобных мифов, уходящих своими корнями в глубочайшую «тотемическую» древность.

8. Миф об умирающем и воскресающем боге — чисто культовый миф, связанный с некоторыми преимущественно весенними обрядами. Он хорошо известен в религиях классического Востока и античного мира. Но и его корни прячутся в гораздо более глубокой древности. Самая ранняя форма этого мифа зародилась еще на почве первобытного охотничьего хозяйства, это хорошо исследованное В. Г. Богоразом (и другими советскими этнографами) поверье об умирающем и воскресающем звере: перед убитым на промысле животным совершают религиозно-магические обряды, цель которых — заставить умерщвленного зверя как бы возродиться в других особях той же породы; обряды включают и элемент умилостивления: не гневайся-де на нас, мы зла тебе не хотели, не мы повинны в твоей смерти, приходи к нам опять и т. д.[1] В религиях древних земледельческих народов та же идея принимает иной вид, определяемый чисто хозяйственными условиями: посеянное и проросшее зерно олицетворяется в образе умирающего и оживающего божества. Отсюда родились мифы об Осирисе (Египет), Таммузе (Вавилония), Адонисе (Сирия), Аттисе (Малая Азия), Дионисе (Фракия, Греция). Мифы эти обогащались, как это хорошо показал Фрэзер, и из олицетворения культовой практики человеческих жертвоприношений. Этот мифологический мотив влился (это совершенно несомненно, как бы ни решать вопрос об «историчности Иисуса») в евангельское повествование о распятии и воскресении Спасителя-богочеловека.

9. В античной Греции, где мифология достигла своего высшего развития, даже у образованных людей сложилась привычка выражать в мифологической форме разные мысли, далекие от первобытной мифологии. Так возникали искусственные философские, литературные мифы: недаром Маркс заметил, что греческая мифология составила в известной мере «почву искусства». Известен, например, морально-философский миф «Геракл на распутье», изложенный Ксенофонтом и приписанный им Сократу: миф выражает идею борьбы между добродетелью и пороком[2]. Известен миф о происхождении половых различий и половой любви, излагаемый Платоном в «Пире»; вероятно, он его и сочинил[3]. Среди свободомыслящих людей Греции мифы служили даже задачам своего

---

[1] См.: *Богораз В. Г.* Миф об умирающем и воскресающем звере//Художественный фольклор. 1926. Т. I. С. 68, 70—74 и др.
[2] См.: *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. Спб., 1887. С. 44—49.
[3] См.: *Платон.* Пир. М., 1908. С. 35—43.

рода антирелигиозной борьбы. В трагедиях Эсхила благородный культурный герой Прометей, друг и защитник людей, противопоставляется жестокому и несправедливому верховному богу Зевсу. В произведениях вольнодумца-сатирика Лукиана пародируемые им мифы служат лишь для того, чтобы высмеять и побороть наивную народную веру в богов.

8

Рассматривая историю мифологического творчества в целом, нельзя не заметить такого явления: на ранних стадиях развития нет связного цикла мифов, нет мифологической системы, нет логически последовательной картины происхождения мира, животных, людей, хотя и есть понятие о древней «мифической» эпохе. Перед нами выступают там отдельные разрозненные мифы. По большей части они очень примитивны, кратки, элементарны по содержанию, лишены связной фабулы, элементы их и основные идеи легко поддаются анализу. Это касается как нерелигиозных, так и религиозных мифов. На более поздних ступенях развития постепенно образуются более сложные мифы, переплетаются разные по происхождению мифические образы и мотивы. Мифы превращаются в сложные повествования, сцепляются между собой. В этом находит свое отражение общее усложнение условий жизни, рост материального производства и культуры. Возникают мифологические циклы. Наиболее отчетливо это видно в той же греческой мифологии: отдельные мифы сплелись там в целые циклы: циклы мифов о Геракле, об олимпийских богах и пр. Впрочем, по поводу греческой так называемой «мифологии» не надо забывать, что далеко не все в ней представляет собой собственно мифы: так, например, сказания о Троянской войне и ее героях скорее надо рассматривать как исторические легенды, хотя в них вплелись бесспорные мифологические образы и мотивы: боги, принимающие участие в сражениях, и пр.

Изучая историю мифологии, надо учитывать и миграции мифологических мотивов. Конечно, в сходных исторических условиях, на одинаковой ступени развития могут возникать и параллельные, аналогичные мифологические представления у разных народов, хотя бы и не связанных между собой. Однако этим способом можно объяснить далеко не все совпадения и сходства в мифах разных народов,— особенно когда эти народы близки друг к другу географически или по происхождению. Во многих случаях налицо несомненные факты заимствования мифов одним народом у другого, т. е. миграция мифов.

Один из типичных и хорошо известных примеров — заимствование евреями Палестины древнесумерийских, вавилонских, а позже и персидских мифов, влившихся в библейское повествование (мифы о создании мира, о первых людях, о «грехопадении», о потопе и пр.).

Заимствования и миграции мифов содействуют контаминации мифологических образов, т. е. слиянию, объединению их. Родственные, схожие мифологические персонажи переплетаются или сливаются между собой, и так рождаются сложные фигуры богов и других сверхъестественных существ. Типичный пример — многие образы греческих богов, в которых имеются несомненные элементы древних догреческих богов критско-микенской эпохи, божеств отдельных эллинских племен, наконец, заимствованные из Фракии, Малой Азии, Финикии мифологические существа. Таковы сложные образы Артемиды, Аполлона, Диониса и др. и, очевидно, мифы о них. Особенно яркий пример — образ верховного бога Зевса, составившийся из целого ряда местных и заимствованных религиозно-мифологических элементов: тут и фессалийское дождевое божество Олимпа, и критский верховный бог-громовик, и карийско-малоазиатское божество войны и боевого топора, и многое другое [1].

В связи с делением общества на классы мифология, как правило, тоже расслаивается. Господствующая военно-рабовладельческая аристократия древних государств создавала свой круг излюбленных мифов и мифологических персонажей,— это боги войны, боги-витязи, боги — покровители поэзии, покровители пиров, веселья. Певцы, выступавшие при дворах аристократии, разрабатывали мифологические сказания и поэмы об этих богах, о героях-витязях, изображавшихся как предки аристократических родов. Так было в Египте, в Вавилонии, в Греции. Местами от этой «аристократической» мифологии отлична жреческая — мифологические сюжеты, разрабатывающиеся замкнутыми корпорациями жрецов

[1] А. Ф. Лосев в своем исследовании греческой мифологии подробно рассматривает возникновение этих сложных мифологических образов, мотивов и сюжетов как «мифологические комплексы», он делит последние на несколько видов (*Лосев А. Ф.* Античная мифология. С. 23—32).

для своих культовых надобностей. Так создавалась «высшая мифология». Напротив, в верованиях народных масс дольше сохранялась «низшая мифология» — представления о разных духах природы — лесных, горных, водяных, морских, а особенно о тех, которые связаны с земледелием, с плодородием земли, с растительностью. Эта «низшая мифология», более грубая и непосредственная, нетронутая профессиональной и поэтической обработкой, оказывается обычно более устойчивой. В фольклоре и поверьях многих народов Европы сохранилась именно «низшая мифология» (это хорошо доказал Маннгардт), тогда как «высшая мифология», представления о великих богах, существовавшие у древних кельтских, германских и славянских народов, почти совершенно изгладились из народной памяти и лишь частично влились в образы христианских святых.

* * *

Мифология — это произведения народной фантазии, содержащие в себе наивно олицетворяющие объяснения фактов реального мира. Мифы рождаются из естественной любознательности человеческого ума, на ранних стадиях его развития, на почве трудового опыта; по мере расширения этого опыта вместе с ростом материального производства расширяется круг мифологической фантазии, усложняется ее содержание. В отличие от народной легенды миф не привязывается к какому-нибудь единичному историческому событию, но дает объяснение какому-то общему явлению природы или социальной жизни, притом через олицетворение. Эта объясняющая (этиологическая) функция мифа отличает его от народной сказки, которая не содержит в себе никаких объяснений, хотя обычно содержит морально-назидательный элемент. Рождаясь из иных корней, чем религия, миф обычно имеет, однако, с ней одну важную общую черту: олицетворяющую фантазию. Именно это способствует уже на ранних ступенях развития включению мифологических представлений в область религии. В отличие от других религиозных представлений религиозно-мифологические представления обладают еще одним характерным признаком: они относятся обычно к отдаленному прошлому (мифологическая эпоха).

В религии мифология выполняет двойственную функцию: 1) связываясь с религиозно-магическими обрядами, миф дает их идейное обоснование и объяснение характерным для мифологии способом: он возводит учреждение данного обряда к глубокой мифологической древности и связывает его с мифическими персонажами («культовый миф»); тем самым миф становится священным, тайным, как и сам обряд,— это эзотерическая мифология; 2) для отпугивания и застращивания непосвященных в тайны обряда нарочито сочиняются страшные фантастические образы духов, чудовищ и пр., в которых сами «посвященные» не верят («тератологический миф»): это экзотерическая мифология.

Сращиваясь с религиозно-магическими обрядами, мифология составляет существенную часть содержания религиозных верований. На поздней стадии развития — в мировых религиях — мифы утрачивают деление на эзотерические и экзотерические, становятся обязательными для всех верующих религиозными догматами. Но у некоторых народов — особенно в древней Греции — непомерное развитие мифологической фантазии приводило к тому, что и отвлеченно философские, даже атеистические идеи иногда облекались в мифологическую форму. Таким образом, мифология, и на ранних и на поздних ступенях исторического развития, иногда может сохранять известную независимость от религии. Однако это не дает нам права противопоставлять одно другому.

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ЖЕНСКИХ ИЗОБРАЖЕНИЙ ЭПОХИ ПАЛЕОЛИТА[1]

Скульптурные изображения женщин эпохи верхнего палеолита недаром привлекают к себе внимание многих исследователей. Они найдены во многих странах, от Франции до Восточной Сибири, и в очень большом количестве, свыше сотни, считая только вполне достоверные находки. Следовательно, перед нами не случайное и единичное, а какое-то типичное и массовое явление. Отличаясь друг от друга по размерам, стилю, частью и по материалу (преимущественно слоновая кость, реже — камень), эти многочисленные пластические фигурки имеют между собой все же немало общего: это всегда обнаженная женская фигура, обычно с редуцированными ногами и руками. Эти статуэтки, относимые к эпохе ориньяка, могут считаться древнейшими в человеческой истории памятниками изобразительного искусства, и уже одно это оправдывает интерес к ним. Но большинство исследователей считает их в равной мере также и памятниками, имеющими отношение к религиозным верованиям и обрядам, и это требует еще более внимательного изучения данного предмета.

Высказывались разные мнения о происхождении и назначении ориньякских женских статуэток. Одни авторы видят в них произведения «эротического» искусства; так смотрит на дело, например, Карел Апсолон[2]. Но

[1] Статья опубликована в журн. «Советская археология» (1961. № 2).

[2] *Apsalon K.* The Diluvial Anthropomorphic Statuettes and Drawings Especially the So-Called Venus Statuettes, Discovered in Moravia, A. Comparative Stady//Artibus Asiae. Institute of Fine Arts. New-York University, 1949. V. XII. 3. P. 204—208 и др.

такой взгляд — грубая модернизация: палеолитический художник, для которого обнаженное человеческое тело было повседневным бытовым явлением (если и существовала тогда одежда, ее надевали, конечно, лишь в холодное время года), не мог на него смотреть глазами европейца XX в. Другие усматривают здесь след «культа плодородия», о чем будто бы говорят тучные, упитанные тела изображенных женщин с подчеркнутыми признаками материнства[1]. Но такой взгляд разделяется далеко не всеми исследователями.

С. Н. Замятин высказал предположение, что женские фигурки ориньякской эпохи изображают исполнительниц охотничьих магических обрядов[2]. Такое предположение чисто теоретически можно было бы допустить, но оно не подкреплено никакими этнографическими аналогиями и, по существу, опирается только на один единичный факт — изображения из Лосселя, где женщины как бы поднимают кверху ритуальным жестом сосуд; в других изображениях, совершенно статических, нет и намека на исполнение какого-либо обряда. Точку зрения С. Н. Замятина разделили также А. С. Гущин и А. Ф. Анисимов[3].

Наибольшей известностью у советских исследователей пользуется мнение П. П. Ефименко — лучшего знатока палеолита. Он связывает происхождение верхнепалеолитических женских изображений с зарождением материнского рода, когда женщина в условиях появляющейся оседлости должна была стать «центральной фигурой» родовой хозяйственной общины. С этим можно вполне согласиться. Но кого же именно изображают дошедшие до нас многочисленные женские фигурки? По мнению П. П. Ефименко, это — «женщины-прародительницы», «родоначальницы», а в то же время — «хранительницы домашнего очага» и исполнительницы охотничьих магических обрядов[4].

[1] См.: *Обермайер Г.* Доисторический человек. Спб., 1913. С. 260.

[2] См.: *Замятин С. Н.* Раскопки у с. Гагарина. Палеолит СССР. Материалы по истории дородового общества. ИГАИМК. 1935. Вып. 118. С. 73—77; *Его же.* Некоторые вопросы изучения хозяйства в эпоху палеолита //Проблемы истории первобытного общества. Тр. Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.— Л., 1960. Т. 54. С. 107—108.

[3] См.: *Гущин А. С.* Происхождение искусства. М.— Л., 1937. С. 107—108; *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. М.— Л., 1958. С. 46—49.

[4] См.: *Ефименко П. П.* Первобытное общество. Киев, 1953. С. 402—404.

Взгляд П. П. Ефименко, разделяемый и другими советскими археологами [1], заслуживает серьезного внимания. Его основное положение — связь женских изображений верхнего палеолита с зарождающейся материнско-родовой организацией — несомненно верно. Но нетрудно видеть, что, конкретизируя свое объяснение, П. П. Ефименко одновременно апеллирует к довольно разным вещам. В них надо тщательно разобраться.

Единственно надежный способ правильно истолковать памятники палеолитического искусства — это привлечь этнографические параллели. Посмотрим, что они нам говорят.

Известно ли у каких-либо современных отсталых (или более развитых) народов почитание «прародительниц», культ женских предков? В старой этнографической литературе можно встретить подчас обстоятельные рассуждения о подобной форме верований [2]. Но на поверку оказывается, что засвидетельствованных фактов почитания женских предков чрезвычайно мало. Едва ли не единственный надежный факт — культ «родоначальниц» на островах Пелау в Западной Микронезии; но пример этот не типичен, ибо микронезийцы, сохраняя некоторые архаические черты в общественном строе, стоят в целом на очень высокой ступени исторического развития, с делением общества на классы и пр. У других народов Океании, в частности в Меланезии, культ женских предков не отмечен, несмотря на то, что там материнско-родовой строй еще прочно держится.

Казалось бы, культ женских предков скорее всего можно найти у таких племен с классическим материнско-родовым строем, как индейцы Северной Америки, особенно ирокезы и южные алгонкины. Но на самом деле этого нет: у племен Северной Америки вообще неизвестен культ предков; исключение составляют племена пуэбло с их более развитым общественным строем.

У народов Африки культ предков, соответствующий развитому патриархально-родовому строю, очень резко выражен. Но почитание женских предков народам Африки неизвестно.

[1] См.: *Равдоникас В. И.* История первобытного общества. Л., 1939. Ч. 1. С. 210; *Арциховский А. В.* Основы археологии. М., 1954. С. 39; Всемирная история. М., 1955. Т. I. Ч. 1. Возникновение человеческого общества. С. 70—71.

[2] См.: *Харузин Н.* Этнография. Спб., 1905. Вып. IV. С. 289, 299—300.

Вообще этнографический материал свидетельствует с полной ясностью, что родовой и семейно-родовой культ предков представляет собой сравнительно позднюю форму религии, свойственную лишь патриархально-родовому строю, а так называемый «культ женских предков» (или «культ женщин-родоначальниц») вообще почти нигде не засвидетельствован.

Таким образом, едва ли есть какие-нибудь основания полагать, что в эпоху палеолита умершие женщины-родоначальницы были предметом религиозного почитания и что именно их изображают дошедшие до нас статуэтки. Подобный религиозно-мифологический образ, по всей вероятности, никогда не существовал [1].

Другое дело — образ «женщины — хранительницы домашнего очага», о котором, хотя и вскользь, упоминает П. П. Ефименко. Именно хранительница домашнего очага! Или, точнее, женское олицетворение очага, «хозяйка очага» — вот кого, вероятно, изображали статуэтки.

На какую-то связь женских фигурок с очагом указывает прежде всего уже один факт частого нахождения их именно вблизи очага; этот факт отмечал сам П. П. Ефименко [2]; позднейшие находки тоже подтверждают подобную связь [3]. А самое главное — в пользу сделанного предположения говорят убедительные этнографические параллели.

Попробую доказать это. У очень многих современных народов, сохранивших пережитки родового быта, отмечены два характерных явления: 1) религиозное почитание родового и семейного очага как средоточия и материального воплощения жизни рода и семьи и 2) олицетворение очага в образе «хозяина» или, чаще, «хозяйки очага». То и другое отмечается, однако, не у всех народов данной ступени развития, а преимущественно у живущих в условиях умеренного и холодного клима-

[1] Д. Е. Хайтун, соглашаясь в известной мере с точкой зрения П. П. Ефименко, дает, однако, свое толкование ориньякских изображений женщин: по его мнению, это образы не просто предков, а «тотемических предков». (См.: *Хайтун Д. Е.* К вопросу об интерпретации женских изображений ориньякской эпохи//Уч. зап. Тадж. Гос. университета. 1955. Т. VII. С. 137, 140). Однако такое предположение нельзя подтвердить ни одной этнографической параллелью: у нас нет буквально ни одного примера того, чтобы у какого-нибудь народа «тотемические предки» изображались в виде женщин.

[2] См.: *Ефименко П. П.* Первобытное общество. С. 404.

[3] См.: *Герасимов М. М.* Палеолитическая стоянка Мальта//Советская этнография. 1958. № 3. С. 37, 40, 51.

та — там, где вообще огонь горит в жилище; у народов же, живущих в жарком поясе, где внутри жилья, как правило, огнища не бывает и огонь разводится на открытом воздухе и не служит символом единства семьи или рода, он не олицетворяется и не почитается.

Наиболее яркие примеры родового и семейного почитания очага находим мы у народов Северной Азии. И, что самое для нас интересное, хотя народы эти уже давно перешли от материнско-родового к отцовско-родовому строю и следы первого сохранились у них по большей части лишь в слабых пережитках, семейно-родовой огонь в религиозных представлениях большинства народов Сибири олицетворялся в женском образе — как «хозяйка очага». При этом, по крайней мере у некоторых народов, делались и изображения этого существа.

Приведем имеющиеся сообщения. По верованиям гиляков, в каждом очаге находится «старуха огня»; по другим представлениям — «старик со старухой». Это покровители рода. «Во всех важных случаях жизни,— пишет Л. Я. Штернберг,— в случае болезни, на охоте, перед отправлением в опасный путь и т. д., сородич бросает в огонь свои скромные жертвы — листик табаку, сладкий корень, каплю араки и просит «старуху огня» исполнить его просьбу» [1]. Л. Я. Штернберг называет этих мифологических «старика и старуху» огня — «родоначальниками рода» [2], но ни из чего не видно, что дело идет тут действительно о почитании умерших родоначальников-предков; перед нами просто родовой культ огня-очага и его олицетворение.

У нанайцев (гольдов) дух огня называется «фадзямама» — «мать огня». «Этого духа огненной стихии,— говорит А. Н. Липский,— гольды представляют в образе дряхлой, сгорбленной старухи в красном халате» [3]. Ей — или самому очагу — постоянно приносят жертвы. «Обыкновенно старший в семье перед тем, как приняться за еду, отделяет от каждого кушанья крошечные порции и кидает в огонь. Льют в огонь и напитки, особенно водку» [4].

---

[1] *Штернберг Л. Я.* Гиляки//Из собраний в Географическом обществе в 1900—1901 гг. Этнографическое обозрение. Кн. 63. 1904. № 4. С. 73.
[2] Там же. С. 72.
[3] *Липский А. Н.* Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923. С. 233.
[4] Там же.

У эвенков средоточием родового и семейного культа был домашний очаг, олицетворенный в женском образе — «эпэкэ» («бабушка»). Культ очага находился в руках женщин, хотя у эвенков давно уже сложились патриархально-родовые отношения. «Хозяйка чума,— сообщает А. Ф. Анисимов,— прежде чем кормить семью, кормила духа чумового огня, бросая в огонь наиболее лакомые кусочки и приговаривая: «На, ешь, сыта будь, зверя дай, чтобы сыто было!» Встречая оленье стадо, хозяйка обращалась к той же «бабушке» с просьбой: «Стереги лучше, сделай так, чтобы стадо больше стало». При перекочевке хозяйка сама переносила золу от старого очага на новое место и почтительно приглашала «бабушку» поселиться в новом жилье [1].

Несколько иначе описывает верования енисейских эвенков К. М. Рычков: у них, по его сведениям, было представление о «духе огня» (тогомухунии), женатом на хозяйке очага [2].

У тавгийцев (нганасанов) и энцов огонь очага тоже олицетворялся в женском образе — это «мать огня» [3].

В верованиях обских угров — по крайней мере, манси-вогулов — огонь рисуется как женское существо («семиязыковая мать моя огонь»). Из уважения к ней мужчины не могут раздеваться донага перед огнем [4].

Женское олицетворение и религиозное почитание очага засвидетельствовано и в верованиях юкагиров. В. Иохельсон сообщает: «Хозяин огня, лочин-погиль, или человек огня, лочин-шоромо, есть хранитель семейного очага, живущий в очаге и переселяющийся вместе с семьей. Он заставляет топливо гореть и в это время находится в пламени. Без него топливо не будет гореть. Его внешний вид — очень маленькая и голая девочка-ребенок, ибо к этому Хозяину обращается со словами лочин-емен, т. е. огненная мать. На голове у него нет волос... Потрескиванием хозяин огня предостерегает обитателей дома не кочевать, если им грозит неудача или голод...» [5].

Даже у алтайцев, достигших более высокого уровня общественного развития, чем малые народы Севера, сохра-

---

[1] См.: *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. С. 94—95.
[2] См.: *Рычков К. М.* Енисейские тунгусы. Землеведение. М., 1922. Кн. 1—2. С. 82.
[3] Устное сообщение Б. О. Долгих.
[4] См.: *Чернецов В.* Вогульские сказки. Л., 1935. С. 140.
[5] *Jochelson W.* The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus//Jesup North Pacific Expedition. Leiden.— N. Y. V. IX. P. 150—151.

та, а тирренских морских разбойников за их свирепое насилие — в акул. Согласно народным верованиям белорусов, медведи, аисты и дятлы — это человеческие существа, преображенные в животных богом за различные преступления [1].

Эти морализирующие аспекты мифологии, хотя они и очень существенны, почти не удостаивались внимания в научной литературе. Даже Вундт, подчеркивавший эмоциональный элемент «мифологической апперцепции», обходит их молчанием.

В-пятых, если внимательно сопоставлять содержание мифов различных народов, невозможно не заметить одну характерную закономерность: сюжеты мифа, равно как и все его темы, неизменно соответствуют, иногда вплоть до мельчайших деталей, материальным условиям жизни каждого из народов и уровню его развития. Вопросы «откуда?» и «почему?», заложенные в основе любого мифа, никогда не бывают направлены на праздный предмет: их объектами всегда выступают вещи, так или иначе связанные с формами материального существования человека. У первобытных охотников круг их идей обычно ограничивается местным животным и растительным миром, простыми формами родо-племенной жизни; вот почему их мифология изначально занята тем или иным животным и его особенностями, равно как и происхождением огня, матримониальными правилами, тотемистическими группами, обрядами посвящения и т. д. Здесь же встречаются астральные мифы, но все они касаются лишь внешних характеристик явлений — каждодневного движения Солнца, фаз Луны и т. д., тогда как у оседлых земледельческих народов, жизнь которых более стабильна, горизонт — шире, мифология обычно складывается из сложного цикла сказаний, соответствующего не только отдельным феноменам природы или общественной жизни, но иногда содержащего целостную концепцию мироздания. Короче говоря, мифология включает в себя эволюционные стадии, соответствующие главным эпохам развития социальной жизни людей.

Иными словами, первичная функция мифа — это удовлетворение человеческой любознательности путем ответа на вопросы «почему?» и «откуда?». Но не следует

[1] См.: *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Спб., 1893. Т. 2. С. 343—344, 350—351, 352—353.

забывать, что любознательность эта ни в коем случае не является неизменным атрибутом человеческого мышления — совсем напротив, она зависит от условий материальной жизни человеческого общества. То, что возбуждает интерес человека одной эпохи, может оставить полностью равнодушными людей другой эпохи, и vice versa [1].

Если это обстоит таким образом, можно задать себе вопрос: какое же место здесь занимает религия? В самом деле: в мифах, о которых мы до сих пор говорили, религиозные верования не играют никакой роли. Даже там, где боги карают людей за их преступления, они выступают лишь как механическая сила, восстанавливающая нарушенный нравственный порядок.

Однако существует значительная категория мифов, где религиозные идеи не просто присутствуют, но определяют само содержание, функции и цель мифологического повествования. Таковы по преимуществу религиозные или культовые мифы (ритуальные мифы или обрядовые легенды ван Геннепа).

Представляется очевидным, что функция культовых мифов — толкование или объяснение какого-либо религиозного или магического обряда. Это, так сказать, либретто, по которому развивается ритуальное действо. И если форма обряда рассматривается как священная, а иногда и тайная, то естественно, что связанный с этим обрядом миф также рассматривается как священный и тайный. Примеры здесь не нужны — они общеизвестны.

Но надо попытаться осветить следующие вопросы:

1. Каково взаимоотношение между мифом и обрядом? Что из них первично и что вторично?

2. Играет ли культовый миф ту же «объяснительную» роль, что и вышеприведенные мифы?

3. Какое идеологическое значение имела религиозная мифология в эволюции человеческого мышления?

В современной науке царит почти полное единодушие на соотношение религиозных мифа и обряда: в основе подобного мифотворчества лежит обряд. Взгляд этот был впервые высказан выдающимся историком-семитологом Робертсоном Смитом (1884) и позднее подкреплен

[1] наоборот (*лат.*).

Из народов Сибири только те, у которых распад родовых отношений наиболее далеко — якуты и буряты,— не обнаруживают следов женского олицетворения огня-очага в своих верованиях. У них огонь — домашний очаг олицетворялся в мужском образе как «хозяин огня» (уот-иччитэ — у якутов, гали-эжин — у бурят) [1].

За пределами Сибири о женских олицетворениях (и вообще олицетворениях) домашнего очага известно мало. У айнов о. Хоккайдо (в прошлом — также и южного Сахалина) есть представление о «хозяйке огня». По сообщению Л. Я. Штернберга, в честь ее на очаге водружается священное «инау» — жертвенная заструженная палочка [2].

Исследователь айнов Джон Батчелор называет это существо «богиней огня»; ей приносят небольшие жертвы и обращаются к ней с молитвой: «О священная богиня огня, будь милостива к нам, позаботься об этом доме. Вот я предлагаю тебе немного саке и инау» [3].

В Северной Америке у индейцев-квакиутлей есть представление о «Сидящем-на-огне», мужском олицетворении огня, и о его жене, олицетворении жара (горящих углей); «дрова не могут гореть, если нет «Сидящего-на-огне» и его жены». Квакиутли бросают в огонь небольшие жертвы — куски рыбы, обмакнутые в жир, и просят его оказать покровительство, помочь в хозяйстве [4].

В Африке единственный, кажется, описанный пример почитания священного огня относится к гереро (скотоводческий народ в южной, умеренной зоне Африки). Но там почитали не родовой и не семейный, а общинный (деревенский) священный огонь, горевший в хижине вождя.

У народов высокогорных областей Кавказа, сохранивших пережитки дохристианских и домусульманских верований (в связи с сохранением родовых пережитков) — у осетин, ингушей, сванов, хевсуров,— домашний очаг и все с ним связанное (особенно надочажная цепь) считалось семейной святыней. Это проявлялось в целом ряде суеверных обычаев и запретов. Однако ничего не известно об олицетворении этих святынь.

В истории известны случаи, когда женское олицетворение домашнего очага сохраняется вплоть до очень поздних ступеней общественного развития. Так, в античном мире греки чтили богиню Гестию — покровительницу домашнего очага и семьи (само слово *ἑστία* означало первоначально просто очаг). У римлян такая же богиня называлась Вестой. И хотя у обоих народов существовал и общегосударственный (либо городской) культ богини очага Гестии-Весты, однако бесспорно, что первоначально это был чисто домашний, семейно-родовой культ.

* * *

Все приведенные факты свидетельствуют о необычайной устойчивости, по крайней мере при каких-то определенных исторических условиях, мифологического образа женщины — покровительницы домашнего очага, «хозяйки очага», «матери огня». Едва ли можно сомневаться в том, что корни этого образа восходят к материнско-родовому строю. Теоретически вполне правдоподобно, что зарождение образа женщины — «хозяйки очага» относится к эпохе раннеродового строя, т. е. к эпохе верхнего палеолита. Поэтому есть все основания считать ориньякские женские статуэтки изображениями именно «хозяйки очага».

Конечно, можно возразить на это, что аналогии для истолкования ориньякских статуэток взяты со слишком дальнего исторического расстояния; допустимо ли ставить в прямую генетическую связь мифологические образы эпохи верхнего палеолита с богами и духами античной Греции и Рима или современных народов Сибири? Не слишком ли велика между ними историческая дистанция? С другой стороны, высказанный выше взгляд наталкивается и на ту трудность, что в верованиях как раз наиболее отсталых современных народов — австралийцев, папуасов, огнеземельцев, бушменов, ведда и др.— мифологический образ «хозяйки очага» не засвидетельствован, да нет и почитания домашнего очага. Однако этот факт не должен нас смущать. Как уже говорилось, религиозное почитание домашнего очага (и его олицетворение) известно только тем народам, у которых этот домашний очаг существует, т. е. у которых огонь зажигается в доме; у народов же тропических стран, где

---

[1] См.: *Серошевский В.* Якуты. Спб., 1896. С. 665; *Агапитов Н., Хангалов М.* Материалы для изучения шаманства в Сибири: шаманство у бурят. Иркутск. губ. ИВСОРГО, 1883. Т. 14. № 1—2. С. 4—6.

[2] См.: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 53—54.

[3] *Batchelor J.* The Ainu and their Folk-loro. L., 1901. P. 99—100.

[4] *Boas Fr.* Ethnology of the Kwakiutl//35-th Ann. Rep. BAE. 1913—1914. Part 2. Wash., 1921. P. 1331—1333.

жилища не отапливаются, а пища приготовляется на открытом воздухе (все наиболее отсталые современные народы живут как раз в этой зоне), домашний очаг не олицетворяется и не почитается просто потому, что его нет.

Со стороны же археологического материала этот пробел отчасти заполняется: известно немало находок неолитических и энеолитических статуэток и других изображений женщин, по стилю, однако, заметно отличающихся от изображений эпохи палеолита в сторону схематизации. На некоторых неолитических глиняных сосудах встречается условное изображение лица или части женской фигуры. Известны и грубо сделанные каменные или глиняные скульптуры, в которых лишь угадываются женские статуэтки. Сходные по стилю изображения найдены также на стенах погребальных гротов, благодаря чему этот женский образ толкуется некоторыми как страж могилы [1]. Возможно, однако, что некоторые из упомянутых женских изображений связаны с тем же древним мифологическим образом родовой покровительницы, хозяйки очага.

Еще более вероятно, даже почти достоверно, такое предположение в отношении известных женских статуэток трипольской культуры: сами условия их нахождения говорят о связи этих статуэток с огнищем. Есть, впрочем, и мужские изображения. В одном случае «женский идол» найден прямо сидящим около печи, внутри модели трипольского жилища [2]. В свете приведенных выше параллелей едва ли можно сомневаться, что и в трипольских женских фигурках мы должны видеть ту же хозяйку очага, покровительницу материнского рода или семьи.

Таким образом, и археологический, и, еще более, этнографический материал показывает, что в определенных материальных условиях мифологический образ — женское олицетворение домашнего очага — действительно обнаруживает огромную историческую устойчивость. Это и понятно. Раз сохраняется материальная и социальная база какого-то определенного верования, может сохраняться и само верование. Такой базой интересующего нас верования была материнско-родовая организация, зарождение которой восходит к эпохе верхнего палеолита, а последние остатки и пережитки ее сохраняются очень долго: они заметны и у народов античного мира, и у современных народов Севера. Неудивительно, что столько же времени просуществовал и порожденный материнско-родовым укладом религиозно-мифологический образ «хозяйки очага», а равно и порожденная тем же укладом первенствующая роль женщин в семейных, домашних обрядах. Может показаться удивительным, что и этот образ, и эта роль женщин в обрядах удерживаются так надолго после смены материнско-родовой организации отцовско-родовой; однако это — несомненный факт, который невозможно оспаривать.

Образы же почитаемых предков-прародителей исторически возникают гораздо позже. Нет никаких оснований предполагать их существование в эпоху палеолита, будь то хотя бы «женские предки», которые вообще едва ли когда-либо почитались.

---

[1] *Déchelette J.* Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. P., 1920. T. I. P. 449, 457, 458.

[2] См.: *Пассек Т. С.* Периодизация Трипольских поселений (III—II тысячелетия до н. э.)//МИА. 1949. № 10. С. 92—98.

ПРОБЛЕМА ТОТЕМИЗМА В ОСВЕЩЕНИИ СОВЕТСКИХ УЧЕНЫХ [1]

Проблема тотемизма занимает особое место в истории этнологии. Множество известных ученых занимались ею и пытались ее разрешить. Усилия нескольких поколений исследователей оказались не напрасными. Хотя история данной проблемы в целом достаточно хорошо известна, стоит, однако, вспомнить дискуссию по поводу одной из характеристик тотемизма.

Фундаментальные труды Джеймса Фрэзера и ряд интересных догадок, остроумных наблюдений и серьезных обобщений, сделанных такими учеными, как Робертсон-Смит, Ф. Б. Йевонс, Бернхард Анкерман, Э. Рейтерскёльд, Арнольд ван Геннеп, Эмиль Дюркгейм и другие, в период приблизительно между 1880 и 1920 гг. придвинул нас вплотную к решению проблемы тотемизма. Одну из наиболее важных особенностей тотемизма отметил Файсон: тотем являлся объектом поклонения членов примитивного клана (имелись в виду «тотемические группы» австралийских аборигенов) потому, «что он был их неотъемлемой частью, «плоть от плоти» коллектива, частью которого они себя ощущали» (*Fison L., Howitt A.* Kamilaroi and Kurnai. Melbourn — Sydney — Adelaide — Brisbane, 1880. P. 169). Эту концепцию в более общей форме хорошо выразил Робертсон-Смит: «В основе тотемизма лежит идея того, что природа, как и человечество, разделена на группы или сообщества вещей по аналогии с группами или кровными родственниками в человеческом обществе» (Robertson-Smith W. Lectures on the religion of the Semites. L., 1907. P. 126).

[1] Опубликована на англ. языке в журн. «Current anthropology» 1966. V. 17. № 2. P. 185—188. Англ. название статьи: The problem of totemism as seen by Soviet scholars.

По мнению Йевонса, в самом примитивном обществе люди делились на классы или племена; «поэтому неизбежно происходило то, что человек, представлявший, будто все живые и неживые существа должны мыслить и действовать, как он», начинает верить, что все эти вещи «организованы так же, как и единственное известное ему общество, а именно: та форма человеческого общества, в котором он сам родился». Отсюда и тотемная идея кровного родства между человеком и животными или растениями (Jevons F. B. An introduction to the history of religion. L., 1902. P. 99—100). Торнвальд видел в тотемизме «разновидность группового самопочитания (Selbstverebrung)» (Thurnwald R. Die Psychologie des Totemismus // Anthropos, 1918. № 5—6. S. 1110).

В еще более ясном виде эта концепция нашла отражение и развитие в работах Дюркгейма, согласно которому тотем — это и есть примитивный клан ...«ипостасизированный и представленный... в чувственном образе растения или животного, служащего тотемом» (Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. P., 1912. P. 294—295).

Почему эта «ипостасизация» клана обретает форму веры в кровное родство с животными определенного вида? Несколько талантливых этнологов пытались ответить на этот вопрос, причем иногда вполне успешно. Например, Анкерман правильно указывал на то, что сам охотничий образ жизни первобытных племен, при котором человек всегда окружен животными, но не может высоко подняться над их уровнем в силу ограниченности своих умений, порождает определенный «анималистический круг идей» (Gedankenkreis des Animalismus), дающий питательную среду для тотемистических верований. Психологической предпосылкой для этого «особого отношения между социальной группой и ее тотемом, чувства их общности», являющегося главной особенностью тотемизма, служит «отсутствие индивидуализма»: идея индивидуальной души не получит развития в условиях «кланового коллективизма», поэтому тотемизм не может возникнуть на основе анимистических идей (Ankermann B. Ausdrucks und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus // Anthropos, 1916. № 3—4. S. 586—590).

К пониманию этой проблемы очень близко подошел ван Геннеп; с его точки зрения, тотемизм — это «распределение между вторичными группами общества (т. е. между кланами) участков территории со всем, что на них живет и произрастает» (Van Gennep A. Qu'est — ce que le totémisme? Folk-Lore. 1911. P. 101).

Оставив без внимания ряд других менее успешных попыток различных этнологов решить проблему тотемизма, мы тем не менее можем выделить один очень важный факт: некоторые серьезные исследователи в разных странах смогли, пусть даже неосознанно, подойти к правильному пониманию этой проблемы. При всей неясности они различали некоторые существенные связи между конкретным экономическим укладом и социальной организацией, т. е. первобытным кланом, с одной стороны, и тотемистическими верованиями, с другой.

К сожалению, большинство ученых не смогли дойти до понимания этой (пожалуй, очевидной) связи. Они либо не заметили ее вовсе, либо пытались объяснить ее как нечто более позднее, вторичное и несущественное. Некоторые исследователи (например, Ланг, Кунов, Хэддон, Хартленд и др.) обратили внимание на социальный аспект тотемизма, но оставили без объяснений его религиозный аспект. Другие (например, Тайлор, Уилкен, Риверс, Вундт и др.), наоборот, старались объяснить только религиозную (или, точнее, психологическую) сторону тотемизма, т. е. содержание тотемистических верований, но не обращали внимания на его социальную сторону.

Некоторые американские этнологи, в основном ученики Франца Боаса, дошли до того, что стали рассматривать социальный аспект тотемизма как позднейшее явление; они считали, что вначале существовало только индивидуальное поклонение животным-хранителям (наподобие культа личных духов-хранителей, существовавшего у североамериканских индейцев) и лишь со временем оно трансформировалось в коллективное поклонение. Однако совершенно очевидно, что эта концепция, при которой индейцы Северной Америки оказываются на более низкой ступени развития, чем аборигены Австралии, не может быть принята. Тем не менее некоторые современные ученые (например, Йенсен, Бауман, Хекель) разделяют этот взгляд на эволюцию тотемизма.

Более того, существуют авторы, которые, будучи неспособны понять связь между социальным и психологическим аспектами тотемизма, предпочитают рубить «гордиев узел» мечом. Они различают два «тотемизма» — «социальный» и «культовый». Эту точку зрения, несмотря на всю ее странность, защищают такие видные ученые, как Элькин, Петри и Шлезиер.

Все эти «современные» конструкции можно рассматривать лишь как шаг назад по сравнению с идеями (пусть не всегда достаточно аргументированными, но по крайней мере тщательно рассмотренными) Смита, Дюркгейма, ван Геннепа и Анкермана. Так же следует относиться и к концепции, предложенной сторонниками «культурно-исторической» немецко-австрийской школы, согласно которой тотемизм характеризуется всего лишь одним «культурным кругом»; эта точка зрения, не основанная ни на каких фактах, к счастью, не имеет сейчас приверженцев.

Еще более далеким от истины выглядит довольно нигилистический взгляд на тотемизм как на искусственное понятие. По мнению ряда ученых, начиная с Гольденвейзера и Лови и кончая Леви-Строссом, общий термин «тотемизм» на самом деле объединяет довольно разные явления, каждое из которых требует особого изучения и объяснения. Хотя эту точку зрения отстаивают некоторые авторитетные ученые, а иные из них — в частности, Леви-Стросс — выдвинули множество интересных и позитивных идей, касающихся тотемизма, в целом мы не можем согласиться с отрицанием существования самой проблемы.

Тотемистические верования и ритуалы разных народов, конечно, значительно отличаются друг от друга, однако такие же различия обнаруживаются при изучении любой группы верований, обычаев или укладов материальной культуры. В любом случае эти различия не исключают сходства: вместе они образуют две стороны сложных взаимосвязей между сравниваемыми явлениями. Отрицать существование группы верований и ритуалов, которые во многих своих важных чертах повторяются у множества народов, лишь из-за того, что они в чем-то отличаются друг от друга, равносильно тому, как если бы ученый, изучающий, например, историю жилища, обнаружив, что типы их у разных народов различны, заявил, что само по себе понятие «жилище» не существует и является искусственным.

Давайте теперь рассмотрим вклад советской науки в изучение проблемы тотемизма. Пользуясь многими дости-

жениями зарубежных ученых, советские этнологи значительно продвинулись в изучении данной проблемы, ввели в научный оборот новые и малоизвестные факты (особенно по верованиям народов Северной Сибири).

Усилия советских исследователей тотемизма прежде всего направлены на поиск материальных (то есть, по сути, социальных) корней тотемистических верований. Советские этнологи рассматривают тотемизм как форму религиозных верований, имеющих далеко не региональное значение и возникающих на той стадии развития человеческого общества, когда доминирует охота и собирательство. В ту эпоху клан (или предклан) был универсальной формой социальной организации. Тотемистические верования и обряды представляют собой лишь искаженную форму раннеклановых отношений. «Социальная сторона» ни в коем случае не является производной или несущественной частью тотемизма, она составляет его основу, а раннеклановая структура — ту единственную почву, на которой могли возникнуть тотемистические идеи.

Одним из первых этнологов, обративших внимание на социальную сторону тотемизма, был С. П. Толстов. Хотя он наблюдал лишь поздние реликты тотемистических верований, сохранившиеся среди туркмен и некоторых других кочевых народов Азии, изученное им огромное количество сравнительно-исторического и этнографического материала позволило ему заглянуть в более отдаленное историческое прошлое. Толстов считает, что тотемизм возник в самую древнюю эпоху человеческой истории, предшествовавшую даже образованию родовой организации. По его мнению, в основе тотемизма лежит «чувство связи с некоторым видом (или видами) животных и растений, сформировавшееся под воздействием материального производства», в конечном счете — «чувство единства» человеческой группы и «занимаемой ею территории» с «находящимися на этой территории производительными силами». Толстов полагает, однако, что идея кровной связи с тотемом тогда не существовала, поскольку это была еще дородовая эпоха (Толстов С. Проблемы дородового общества//Советская этнография. 1931. № 3—4. С. 31). В более поздней работе он очень точно определил тотемизм как «форму отражения внутренней сплоченности первобытного общества, его единства, его отличий от других таких же сообществ» (Его же. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9—10. С. 26).

Воззрения А. М. Золотарева на тотемистическую проблему имеют много общего со взглядами Толстова. Он изучал пережитки тотемизма у народов Сибири и тоже широко пользовался данными сравнительной этнологии. Он утверждал, что «тотемизм — это первая форма религиозного отражения кровного родства», «тотемизм возник как первая форма понимания кровнородственных связей на основе палеолитической экономики первобытной охоты и собирательства». Позднее, в эпоху патрилинейного[1] клана, тотемизм теряет под собой почву. «Понимание кровнородственных отношений (в их основном виде),— отмечал Золотарев,— делает бесполезной тотемистическую идею кровнородственной связи, и с развитием патриархального клана тотемизм отмирает» (Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934. С. 6).

Интересные соображения были высказаны им по поводу мифологических фигур тотемных предков: «Тотемный предок — это персонификация человеческой общины в зооморфной или мифологической форме; правда, такая персонификация никогда не обретала строго личностный характер». (Там же.)

Такую же концепцию тотемизма, хотя и в несколько иной формулировке, можно найти в работах Д. К. Зеленина. «В тотемизме социальная клановая организация человека переносилась на мир диких животных; тотемизм можно определить как идеологический союз человеческой организации с некоторым видом животных. Базой для такого тотемического союза служил реальный, действительный союз, заключавшийся между экзогамными кланами ради семейных браков» (*Зеленин Д.* Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей//Известия АН СССР. Отд. общ. наук. 1934. № 4. С. 403).

Взгляды Д. Е. Хайтуна в целом совпадали со взглядами вышеназванных этнологов: он видел в тотемизме «религию возникающего рода». При этом Хайтун исследовал тотемизм с более узких позиций: он сводил все к вере людей в их происхождение от тотемов, а все остальные проявления тотемизма считал вторичными и ме-

[1] Патрилинейный — ведущий счет родства и наследования по отцовской линии.

нее существенными (*Хайтун Д. Е.* Тотемизм, его сущность и происхождение. Душанбе, 1956. С. 50, 51, 142, 149).

Сходные мысли о тотемизме высказывал А. Ф. Анисимов. В «центральной идее» тотемизма он видел исторически развитое «идеологическое отражение некоторых особенностей раннеродового общества, т. е. кровнородственной структуры социальных групп, в которой исторически возникло общественное производство» (*Анисимов А. Ф.* Религия эвенков. М., 1958. С. 54).

Несколько отличный от большинства советских ученых взгляд на тотемизм высказывает Г. И. Семенов. Хотя он и соглашается с тем, что тотемизм — это «первая форма осознания единства групп людей», но относит его возникновение к эпохе полуживотного «человеческого стада», предшествовавшей родовой организации. Важное значение в возникновении тотемистических верований Г. И. Семенов придает маскировочной практике охотников, когда человек становился похожим на животное. В этом он, бесспорно, прав. Тотемные табу и веру в тотемных предков Семенов рассматривает как вторичные и более поздние элементы тотемизма. Более того — он полагает, что тотемизм поначалу не имел ничего общего с религией и лишь со временем постепенно «одевался в магические обряды и поэтому становился неотделим от религии» (*Семенов Ю. И.* Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962. С. 376, 478—479).

В моей книге «Ранние формы религии и их развитие» (1964) я исследовал проблему тотемизма в общих рамках классификации видов религии, пытаясь определить его место среди других ранних форм религиозных верований. Как и большинство советских ученых, я вижу в тотемизме одну из древнейших форм религиозных идей и обрядов, являющихся фантастическим отражением древнеродовой структуры общества с превалирующим типом кровнородственных социальных связей (с. 58—66 и далее).

Полевые исследования советских этнологов явились важным вкладом в изучение тотемизма, ввели в научный оборот ранее неизвестные или малоизвестные факты. Можно упомянуть, например, очень ценные находки В. Н. Чернецова в области тотемистических пережитков, бытующих у обско-угрских народов (хантов и манси). Они до сих пор сохраняют следы деления на две экзогамные половины, носящие тотемистические имена — фратрия Пор («медведь») и фратрия Мош («заяц»), устраивают праздник медведя, в котором легко угадываются всевозможные признаки тотемизма (*Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР, 1959. Т. 51). А. Липский, А. М. Золотарев, Б. Васильев и другие обнаружили характерные следы тотемизма среди долган; Б. Долгих — у тавги (Нганасан), энцев и кетов; Л. Потапов — среди алтайско-саянских тюркских народов. А. Максимов (1928) отобрал со всей тщательностью различные свидетельства пережитков тотемизма у народов Сибири.

Просто невозможно перечислить всех полевых исследователей, изучавших пережитки тотемизма у народов Средней Азии, Кавказа и Поволжья. Советские археологи А. П. Окладников, В. И. Равдоникас, Н. Н. Воронин и другие обнаружили множество свидетельств тотемистических культов далекого прошлого.

Перейдем теперь к конкретным проблемам тотемизма, исследуемым в трудах советских ученых.

Итак, какие социальные группы являются носителями тотемистических верований? Как хорошо известно (в основном благодаря австралийским данным), существует родовой, фратриальный, групповой, половой и индивидуальный тотемизм. Какой из этих типов тотемизма следует считать древнейшим? Прекрасное исследование Золотарева (1964) убедительно показывает, что дуальное экзогамное деление является древнейшим и наиболее примитивным типом организации человеческого общества и что отголоски его сохранились в современных фратриях (половинах племени) австралийских и других племен. Одним из первых эту мысль выразил Фрэзер. Совершенно очевидно, что тотемы фратрий были древнейшими из всех. По мере эволюции и позднейшего разложения дуального экзогамного строя, разделения племенных половин на более мелкие родовые группы тотемы фратрий стали мифологизироваться и превращаться из реальных животных в туманные мифические персонажи, которые иногда сливались с культурными героями, демиургами и даже богами либо обретали некоторые их черты и при этом порой теряли свою парную природу. Отголоски такой дуалистической (близнечной) мифологии обнаруживаются у народов во всех концах света. В большинстве случаев в них трудно выделить древнейший тотемистический слой.

Наиболее часто встречается «родовой» тотемизм. Он, очевидно, развился по мере разложения первоначальных племенных половин на несколько отдельных родов. Такой тип тотемизма доминирует у аборигенов Австралии, а также среди других примитивных народов.

Часто подмечаемая связь между тотемизмом и экзогамией объясняется очень просто: экзогамия является одной из главных особенностей древнеродовой организации, а тотемизм — ее идеологическим отражением.

Половой тотемизм пока еще недостаточно изучен. Некоторые советские ученые (например, Толстов) считают, что это древнейший тип тотемизма, однако такая точка зрения труднодоказуема. Половой тотемизм встречается значительно реже, чем родовой.

«Индивидуальный» тотемизм, по мнению советских этнологов, является более поздней формой тотемизма, связанной с разложением родового строя. Я ставлю индивидуальный тотемизм в один ряд с другими проявлениями «индивидуализации» в религии, такими, например, как культ индивидуальных духов-хранителей в Северной Америке, фетишизм в Западной Африке и т. п. Все эти факты являются симптомами ослабления родовых связей, когда индивидуум начинает ощущать себя менее защищенным общинными связями и охранителями рода (Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. С. 306—319).

В советской этнографической литературе упоминается еще «племенной» и «территориальный» тотемизм, но это нетипичные, редкие и, безусловно, более поздние разновидности тотемизма, которые пока еще серьезно не изучены.

Еще одной проблемой тотемизма является сам объект тотемистических верований. Обычно им являются различные виды животных, но какие именно животные и почему оказываются в центре тотемистических идей? Высказывалось мнение (Зеленин, 1935), что суеверное отношение к тотему объясняется страхом перед хищными животными. Такое мнение, конечно, ошибочно: ведь в Австралии, например, где тотемизм особенно развит, большинство тотемов не представляют никакой опасности для человека, являясь мелкими животными, птицами, насекомыми и даже растениями. Древнейшие тотемы — тотемы племенных половин — большей частью являются безобидными птицами. Кроме того, многие тотемные животные не представляют для человека ценности как предмет

охоты. Очевидно, что корни тотемистических верований, связанных с животными, следует искать не в свойствах этих животных, а в чем-то другом. Возможно, некоторые религиозные чувства и идеи, порождаемые внутриобщинными отношениями, переносились на тотемное животное. Причем видно, какие из этих отношений представлялись наиболее важными.

Основной формой социальной связи в примитивной группе охотников являлось кровное родство. Человек не мог даже вообразить иную форму социальной связи. Термины «родства» у австралийцев (и других примитивных народов) имеют, как известно, иное значение, чем у нас: они относятся не к отдельным лицам, а к целым группам людей определенного пола, возраста и положения в клане. Все австралийские аборигены, независимо от места их обитания и названия племени, считают себя «отцами», «сыновьями», «братьями матерей», «сестрами», «женами» и т. д. Это не пустая фразеология, поскольку все обычаи, а также права и обязанности каждого члена племени непосредственно определяются этими кровнородственными отношениями. Они учитываются при распределении добычи, определении жилища на стоянке, организации ритуалов и т. п. Эти социальные формы, единственно доступные пониманию древнего охотника, неизбежно переносились им на всю окружающую природу: отдельные объекты в природе тоже оказывались в кровнородственной связи между собой и с человеком.

Такая примитивная классификация природных объектов ни в коем случае не являлась чисто умозрительным процессом, как считал Леви-Строс (*Levi-Strauss C.* Le totémisme augurd'bui. P., 1962. P. 116—117). Не была она и идеологическим отражением обычаев «раздачи пищи» (le grand partage), как то полагали Макариус и Макариус (*Makarius R., Makarius L.* L'origine de l'exogamie et du Totemisme. P., 1961. P. 137—146). Это было не что иное, как «фантастическое отражение в головах людей» (Ф. Энгельс) определенных реальных человеческих отношений, а именно кровнородственных отношений. Советские ученые — Зеленин, Анисимов, Токарев и другие — со всей ясностью указывали на эту причинную связь.

Важной и особой проблемой тотемизма является определение роли магических действий и идей в тотемном комплексе. Наиболее типичной и известной формой таких действий и представлений является интичиума (обряды

умножения), бытующая среди племен Центральной и Северной Австралии. Происхождение этой церемонии пока остается неясным. Естественно, что ритуалы, причем такие сложные, как в Австралии, имели очень длительную эволюцию. Поначалу они должны были быть намного проще. Вполне возможно, что магические обряды поначалу исполнялись не для того, чтобы приумножить количество конкретных животных или растений, а просто для того, чтобы охота была успешной. Не исключено, что известные изображения на стенах пещер, датируемые верхним палеолитом (Нио, Ласко, Пех-Мерль и др.), на которых животные поражены копьями, имеют отношение именно к этим обрядам. Однако их роль в возникновении и развитии тотемизма еще не ясна. У советских авторов существуют разногласия по этому вопросу. Некоторые из них, как, например, Семенов, приписывают обрядам охотничьей магии и развившейся из нее церемонии умножения очень большое значение. Семенов видит корни этих обрядов (и следовательно, тотемизма) в охотничьей специализации, то есть в предпочтении охоты на вполне конкретных животных. Другие — например, Хайтун и Токарев — считают такое решение проблемы упрощением. Как уже говорилось, тотемные животные в большинстве своем (в Австралии и других местах) не играли сколько-нибудь заметной экономической роли. Более вероятно, что магические обряды, связанные с охотой, лишь вторично смешивались с тотемистическими представлениями и на основе такого смешения возникла церемония умножения.

Отношение тотемизма к фетишистским верованиям и обрядам также представляет большой интерес. Этот аспект проблемы тщательно изучался Г. П. Францевым. Он убедительно показал (*Францев Г. П.* У истоков религии и свободомыслия. М., 1959. С. 205—210), что в тотемизме, как и в других формах религии, приписывание материальным вещам сверхъестественных свойств (например, австралийские чуринги) играет важную роль; такие верования обычно называют фетишизмом.

Проблема универсальности тотемизма как явления, характерного для определенной стадии исторического развития человека, многократно рассматривалась в советской этнографической литературе. Фрэзер показал широту распространения тотемизма, но не сумел найти нужной информации для многих районов мира. Поэтому теория ограниченного (локально или культурно) распространения

тотемизма не может быть отброшена полностью. Среди советских ученых больше всего этой проблемой занимался Хайтун. Он доказал существование тотемизма (или его пережитков) у народов Северной Америки, Африки и Индонезии, по которым данные у Фрэзера отсутствовали. Он собрал также большое количество сведений о тотемизме у древних народов.

Тема тотемистских пережитков в сложных национальных и мировых религиях не раз поднималась в советской научной литературе. Конечно, не всегда удается увидеть следы тотемизма среди других религиозных (суеверных) представлений, связанных с животными. Как известно, зоолатрия и тотемизм не имеют между собой ничего общего. Среди советских этнологов и историков доминирует представление о том, что самым надежным критерием при определении тотемистического происхождения отдельных верований, связанных с животными, является их отношение к конкретному родовому или любому другому делению племени. Однако критерий этот не единственный: в некоторых случаях удается восстановить прямую генетическую последовательность изменения некоторых древнейших и наиболее ярко выраженных тотемистических представлений и их превращения со временем в более сложные пережитки тотемизма.

Например, вера в сверхъестественное (или непорочное) зачатие, очевидно, поначалу была частью тотемистического комплекса: в этой первоначальной форме она дожила до сегодняшнего дня у австралийских племен. Можно обнаружить и корни такого верования: обычай группового брака делал отцовство неопределенным и затемнял роль мужчины в зачатии ребенка. Постепенно, с развитием и укреплением индивидуальной семьи и упадком тотемизма вера в сверхъестественное зачатие теряет связь с тотемистическим комплексом и приобретает новое значение. У очень многих народов — начиная с древних римлян и кончая современными китайцами — известны легенды и сказания о рождении некоторых выдающихся личностей, которых женщина зачала с помощью божества или другого сверхъестественного существа. Задача таких легенд — показать врожденное превосходство этих личностей над остальными людьми. Здесь уже отсутствует тотемизм как таковой, но генетическая связь с ним прослеживается. Так, например, и христианская доктрина непорочного зачатия Христа Девой — продукт эволюции древнего представления.

Еще одним примером является ритуальное поедание мяса тотема. В более развитых религиях оно переросло в обрядовое поедание жертвенного животного, а иногда и человека. Многочисленные примеры такой практики можно найти у Фрэзера. Советские авторы — Ярославский, Румянцев, Рожицин, Ковалев и другие,— основываясь на работах своих предшественников, утверждают, что христианское таинство причастия коренится в отдаленном тотемном обряде.

Из всего этого следует, что, по мнению большинства советских ученых, тотемистические верования отличаются, как и многие другие религиозные представления, большой устойчивостью, хотя и возникли в очень отдаленную эпоху древнеродового строя. Обретая иное значение и роль, они тем не менее сохраняются, а на новейших этапах эволюции проникают даже в такие сложные религии, как христианство.

Перевел с англ. *К. Лукьяненко*

МИФОЛОГИЯ И ЕЕ МЕСТО В КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА [1]

Научная литература, касающаяся мифологии различных народов, необъятна. Нет недостатка также в теоретических исследованиях, трактующих природу мифологии в плане фольклора или же примитивного мировосприятия. Тем не менее целый ряд моментов нуждается в разъяснении, особенно то, что относится к происхождению мифотворчества и его роли в прогрессе человеческой культуры. На этот счет существуют различные и даже прямо противоположные точки зрения.

Расхождения во мнениях вызваны проблемой соотношения мифа и религии. Подавляющее большинство исследователей — особенно былых времен — теснейшим образом связывали мифологию с религией. Старая «мифологическая» школа Гримма-Макса Мюллера рассматривала мифологию как примитивную религию. Согласно Тайлору, мифология складывается из тех же анимистических представлений, которые образуют основу всякой религии. Вундт усматривал в мифических представлениях феномен, предшествующий религии в собственном смысле этого слова, в то время как П. Эренрайх считал, что даже наиболее сложные ее формы восходят к примитивной мифотворческой философии. Большинство авторов-марксистов рассматривали мифологию как необходимую и неотъемлемую часть религии.

[1] Опубликована в журн.: Ethnologia Europaea. V. IV (1970). Arnhem, 1971. P. 142—149. Французское название статьи: La mythologie et sa place dans l'histoire culturelle de l'homme.

Между тем с конца XIX века утвердилась тенденция рассматривать мифы независимо от религии и даже противопоставлять их друг другу. Так, Фрэнк Джевонс рассматривал мифологию как примитивную форму выражения философских и художественных идей [1]; Саломон Рейнак — как простое собрание рассказов; Эндрю Ланг — как некое чужеродное течение, смешивающееся с религией и загрязняющее ее потоком «магии, лжи и скандальных легенд» [2]. Глава «венской этнологической школы» Шмидт с неутомимой настойчивостью стремился доказать, что любая мифология — солнечная, лунная и т. д.— это поздняя надстройка, наслоившаяся на первичную религию и затемнившая раннюю идею небесного божества, изначально лишенную каких бы то ни было мифологических черт.

Если ученые-приверженцы религии пытались таким образом отделить мифы от религиозных верований, дабы «очистить» эти последние, то не менее верно, что некоторые исследователи-атеисты стремились разграничить эти два феномена с совершенно противоположных позиций: в мифах они усматривали стихийный порыв творческой фантазии, предвосхищающей технологическую и научную эволюцию, в то время как религия, по их мнению, оказалась тяжким бременем, удручающим человека и подчиняющим его мистическим силам. Именно в этом плане рассматривалось соотношение мифологии и религии у знаменитого русского писателя и мыслителя Максима Горького [3], точно так же как в трудах венгерского исследователя-марксиста И. Тренчени-Вальдапфеля [4].

Помимо того, и другие проблемы остаются до наших дней нерешенными, например вопрос об отношениях между мифом и другими формами народного творчества — сказками, баснями, легендами, эпической поэзией. За недостатком места я не могу даже упомянуть здесь существующие на этот счет различные мнения.

Но все же сделаем попытку разобраться в сложной проблеме соотношения мифологии и других явлений человеческого мышления и уточнить ее место среди них на ранних стадиях культурной эволюции.

[1] *Jevons F. B.* An Introduction to the History of Religion. L., 1902. P. 264—266.

[2] *Lang A.* The Making of Religion. L., 1909. P. 183.

[3] См.: *Горький М.* О литературе. М., 1955. С. 728—729.

[4] См.: *Тренчени-Вальдапфель И.* Мифология. М., 1959. С. 41—43.

Мифы часто определяются как повествования, объясняющие явления природы или какие-то другие вещи, окружающие человека. Определение это, хотя и близкое к истине, слишком поверхностно и упрощенно. Новейшие исследователи (Л. Леви-Брюль, Б. Малиновский, А. Ф. Лосев [1] и др.) не раз предостерегали против тенденции приписывать «примитивному человеку» склонность к чисто отвлеченным вопросам, каковым является, например, объяснение различных феноменов природы. Вообще попытка Йенсена [2] противопоставлять «этиологические» мифы «истинным» представляется мне искусственной и мало убедительной.

Тем не менее дабы подойти к тому, что составляет сущность мифа, отграничить его от сказки, героической эпопеи и т. д., необходимо исходить из его объяснительной, этиологической функции. Это наиболее очевидный аспект всякого мифа, хотя его и недостаточно для полного понимания сущности и происхождения мифологии. Простейшие мифы, объясняющие, к примеру, происхождение характерных особенностей животных, звезд, гор и т. д. или же различных общественных обычаев и учреждений, хорошо известны не только у «примитивных» народов — австралийских аборигенов, папуасов, бушменов и других, но и среди «цивилизованных», в том числе у античных греков и современных европейцев.

Однако внимательный анализ содержания этих мифов, даже самых примитивных и носящих чисто этиологический характер, обнаруживает, что приведенное выше толкование не может нас удовлетворить.

Прежде всего, «объяснения» явлений природы, содержащиеся в мифах, никогда не бывают основаны на объективом восприятии причинных связей между указанными феноменами. Напротив, они всегда субъективны и выражены путем персонификации явления, нуждающегося в объяснении. Последнее выступает в мифе в качестве живого существа, чаще всего — антропоморфного; но если даже персонификация зооморфна, в ней явно проступают человеческие черты и мотивации действия. Вот один из простейших примеров, извлеченный из сбор-

[1] *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. L., 1926. P. 41—43, 79 etc. *Lévy-Brilhl L.* La mythologie primitive. P., 1935. P. 175—176; *Лосев А. Ф.* Античная мифология. М., 1957. С. 8.

[2] *Jensen A. E.* Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951. S. 90—93 etc.

ника фольклора Квинсленда (Австралия), изданного Уолтером Ротом:

«Попугай и опоссум сражались между собой, и оба получили ранения: шея и грудь попугая обагрились кровью (отсюда на них пятна красного цвета), а опоссум набил себе синяки на морде (отсюда — черные пятна)».

Другой миф объясняет, почему черепаха живет в море: ее туда загнали другие животные за то, что она прятала под мышкой воду [1].

В такого рода мифах интерпретируемое явление подается так, как если бы речь шла о человеке, принадлежащем к определенной этнической среде, и его действиях. Природный феномен (в данном случае — специфические черты животных) включается, так сказать, в традиционные рамки социальной системы. Совсем нетрудно доказать (что, впрочем, давно и сделано), что большинство гораздо более сложных мифов любого народа строится целиком и полностью на олицетворении природных явлений и социальных сил.

Во-вторых, «объяснение» данного факта часто организуется по наивной формуле прецедента: иначе говоря, дается как бы повторение того, что уже однажды случалось. Вот, к примеру, весьма простой миф племени кетиш (Центральная Австралия), объясняющий зримый, дневной пусть Солнца:

«Женщина-солнце по имени Окерка родилась далеко-далеко на Востоке и проделала путь до места, именуемого Аллюмба, где росло древо памяти. Спустя некоторое время женщина возвратилась на Восток; и ныне она ежедневно поднимается на Востоке, движется на Запад и там опускается — с тем, чтобы утром появиться вновь» [2]. Возьмем другой пример — миф, повествующий о происхождении бигамии (араваки, Южная Америка): «Две сестры были единственными женщинами в мире. Мужчина, первый когда-либо виденный ими (если не считать снов), спустился к ним с неба, обучил их возделыванию земли, приготовлению пищи, ткачеству и всем остальным искусствам, присущим цивилизации. Именно поэтому каждый индеец имеет по две жены» [3]. Эта характерная тенденция подменять каузальное объяснение ссылкой на предшествующий пример уже была отмечена Леви-Брюлем.

[1] *Roth W. E.* North Queensland Ethnography//Superstition. Magic and Medicine (Brisbane). 5 (1903). P. 12—14.
[2] *Van Gennep A.* Myths et légendes d'Australie. P., 1906. P. 32.
[3] *Lévy-Strausse C.* Du miel aux cendres. P., 1966. P. 156.

В-третьих, в этиологических мифах очень часто встречается объяснение от противного (e contrario): то или иное явление существует потому, что некогда существовало прямо противоположное. Вот два примера, взятых из мифологии племени сулка в Новой Бретани (Меланезия). Один из мифов повествует о происхождении моря: когда-то оно было совсем маленьким и одна престарелая женщина держала его спрятанным в кувшине, прикрытом камнем, чтобы использовать соленую воду для варки пищи; но однажды ее маленькие дети выследили ее и подглядели, что она делает, и тогда море широко растеклось. Второй миф так объясняет различную силу света Солнца и Луны: были времена, когда Луна сияла столь же ярко, как Солнце, но маленькая птичка покрыла ее грязью и с тех пор Луна излучает лишь бледный свет [1].

Слабо развитый интеллект человека, пребывая в плену традиционного мышления, удовлетворялся подобным решением проблемы и не задавался другими вопросами.

И даже сложные мифологические системы античного мира часто обнаруживают столь же наивный поворот сознания, когда приходится отвечать на вопрос «откуда?». Космогонический миф Гесиода выводит «космос» из «хаоса», т. е. из его противоположности. Библейский миф о боге, творящем мир из небытия, основан на той же идее.

В-четвертых, чисто экспликативная (разъясняющая.— *Ред.*) функция мифа нередко усложняется вторжением морализирующей мысли. В любом мифологическом повествовании всегда присутствует идея кары за какое-либо запретное или предосудительное деяние (мы показали это уже на примере мифа о черепахе и море). Во многих античных мифах и сказаниях современных европейских народов тема наказания обычно связывается с вмешательством божества как карающей силы. Так, богиня Афина наказывает искусную ткачиху Арахну за ее заносчивость и неуважение к богам, превращая ее в паука; бог Дионис превращает дочерей царя Минея в летучих мышей за то, что они восстали против его куль-

[1] *Parkinson R.* Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907. S. 693, 698.

нилось женское олицетворение очага: это «от-энэ» («огонь-мать»). К этой «огню-матери» обращались с молитвами, приносили ей жертвы. Огонь считался хранителем жизни рода, и передавать свой родовой огонь чужеродцу строго запрещалось; в то же время очаг каждой юрты считался семейной святыней, и в некоторых случаях нельзя было дать огня даже сородичу [1].

У тех же алтайцев и у близко родственных им телеутов описан очень интересный, чисто женский культ, объектом которого служили тряпичные куклы, называвшиеся «эмэгэндэр», т. е. «бабушки». Они считались покровительницами семьи и передавались по наследству по женской линии. Выходя замуж, девушка брала с собой в свою новую семью своих «эмэгэндэров». Два раза в год, весной и осенью, устраивался обряд их кормления [2]. Подробно описавшая этот культ эмэгэндэров Н. П. Дыренкова истолковывает его как культ женских предков [3], но такое толкование не вытекает из сообщенных самой Дыренковой фактов. Она называет эмэгэндэров «хранительницами родового огня»; но связь их с почитанием или олицетворением огня-очага остается тоже неясной.

Зато такая связь женских священных изображений с домашним очагом отчетливо видна в семейном культе кетов. По описанию В. И. Анучина, в каждой кетской семье хранилось и наследственно передавалось человеческое изображение, которое называлось «Алалт» и рассматривалось как женский дух и хранитель домашнего очага. Считалось, что Алалт помогает по хозяйству, дома и на промысле; за это ей давали маленькую жертву из охотничьей добычи. Представление об Алалт, семейной покровительнице, никак не было связано с культом предков, которого кеты совершенно не знали: умершие рассматривались как враждебные человеку силы [4].

Такие же человекообразные изображения, связанные с домашним очагом и служащие семейной святыней,

[1] См.: *Дыренкова Н. П.* Культ огня у алтайцев и телеут//Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. VI. С. 63—64, 66—71.

[2] См.: *Дыренкова Н. П.* Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков. Памяти В. Г. Богораза. Л., 1937; см. также: *Каруновская Л. Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком//Сб. МАЭ. Т. VI. С. 22—23.

[3] См.: *Дыренкова Н. П.* Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков. С. 139.

[4] См.: *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. Спб., 1914. Т. II. Вып 2. С. 13, 84—86.

имеются до сих пор у чукчей и коряков. Это «гыр-гыр» (чукчи), или «гыз-гыз» (коряки), деревянное огниво, вырезанное в форме грубой человеческой фигуры. Гыр-гыр считается покровителем семьи, и ни одна семья не расстанется добровольно с этой святыней: она передается из поколения в поколение; но даже старое, совершенно обветшавшее огниво не выбрасывается, а торжественно сжигается. Гыр-гыр употребляется при семейных праздниках и обрядах, а также и просто для добывания огня. Но и сам по себе семейный огонь считается чем-то священным: его никоим образом нельзя смешивать (например, через посуду) с огнем другой семьи. Сам огонь, видимо, не олицетворялся в верованиях чукчей и коряков; огниво изображалось в человеческом образе, но без ясных признаков пола [1].

Зато у чукчей и коряков есть в числе семейных «охранителей» (священных предметов-фетишей) изображения женщины, которые так и называются «деревянная женщина» (утты-нев) или «госпожа» (невэрмечын), с ясно обозначенными признаками пола. Такая «деревянная женщина» вместе с другими «охранителями» считается покровительницей семейного благополучия, оленьих стад и пр. [2]

Очень устойчива у чукчей и коряков традиция, по которой весь семейный культ, все семейные обряды находятся в руках женщин. Старая женщина в семье называется «главноогнивая» (эунмилыглын). Если в семье не остается женщин, все семейные обряды, праздники прекращаются [3].

Об азиатских эскимосах имеются очень скудные сведения; но и у них олицетворение и почитание домашнего очага существовало. По сообщению И. К. Воблова, во время праздника по случаю начала промысла глава семьи приносит жертву «духу-хранителю огня», бросая в огонь кусочки мяса [4]. С другой стороны, у (американских) эскимосов существовали вырезанные из кости женские фигурки, по виду зачастую сходные с палеолитическими статуэтками. Назначение их неясно [5].

[1] См.: *Богораз В. Г.* Чукчи. II. Религия. Л., 1939. С. 54—56.

[2] См. там же. С. 58—59.

[3] См. там же. С. 63.

[4] См.: *Воблов И. К.* Эскимосские праздники//Сибирский этнографический сборник. Тр. ИЭ АН СССР. М.— Л., 1952. Т. XVIII. С. 322.

[5] См.: *Иванов С. В.* О значении двух уникальных женских статуэток американских эскимосов//Сб. МАЭ. М.— Л., 1919. Т. XI. С. 162—170. Сам С. В. Иванов дает этим фигуркам иное истолкование.

Мареттом, Прейссом, Малиновским и др., в России — Скворцовым-Степановым, Францевым и т. д. Данные исследователи рассматривали религиозный миф как некий род объяснения, и особенно — как оправдание существующего обряда. По Малиновскому, функцией мифа является утверждение законности обряда, выполняемого той или иной социальной группой, и защита ее права на такую обрядовую практику [1]. Согласно Элкину, «мифы австралийцев санкционируют обычай, правила и обряды тем, что связывают их с историческим прошлым, с временами вечной мечты [2]. А. ван Геннеп утверждает, что «обряд предшествует мифу». В эссе русского фольклориста Н. Познанского о магических формулах (заклинаниях) весьма убедительно показано, что словесные описания магических действ, содержащиеся в этих формулах, суть не что иное, как реликты действ, некогда реально исполнявшихся; такие описания очень легко переносятся на прошлое и их можно рассматривать как мифологические повествования [3].

Несомненно, причинная зависимость «миф — обряд» в какой-то мере обоюдна. Родившись первоначально как толкование и оправдание простого магического акта, миф, в свою очередь, влияет на этот акт, закрепляет, а в дальнейшем усложняет его. Известны примеры ритуальных действ, представляющих собой не что иное, как мизансцены уже существующих мифологических повествований. Впрочем, подобные примеры относятся лишь к поздним стадиям религиозного развития; таковы основанные на нескольких евангельских рассказах обряды католической церкви — торжественная процессия, возглавляемая священником, восседающим на осле, омовение епископом ног [4] верующих и т. д., или в буддийском культе — церемонии «Тсам» и «Цикл Майдари»; такой же характер носит у мусульман паломничество к священным местам Мекки. Но если рассматривать эти факты вне контекста высокоразвитых религий, то они только подтверждают общий закон: мифологический

[1] *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. P. 36, 52, 78.

[2] *Elkin A.* The Australian Aborigines. Sidney, 1964. P. 250.

[3] См.: *Познанский Н.* Заговоры. Пг., 1917. С. 143, 146, 148, 162.

[4] Имеются в виду следующие эпизоды из евангельского жизнеописания Христа: его въезд на осле в Иерусалим (Мф. 21: 7; Мк. 11: 7; Лк. 19: 35), а также омовение им ног своих учеников (Ин. 13: 5).— *Прим. ред.*

рассказ обретает право на существование через истолкование и оправдание обряда.

Мне представляется, что Малиновский — а именно он рассмотрел эту проблему в ее основных аспектах — ошибочно противопоставил оправдательную функцию мифа экспликативной [1]. Подобное противопоставление имело бы основание лишь в том случае, если бы мы понимали экспликативную (этиологическую) роль мифа упрощенно, как это делала эволюционистская школа, т. е. в качестве результата чисто интеллектуальной, логической деятельности «философа-дикаря». Но мы уже видели, что «объяснения» фактов природы и общественной жизни, содержащиеся в мифах, весьма далеки от всякой рассудочной логики; они в гораздо большей степени основаны на прецеденте и антиномиях, нежели на причинной связи. Все эти объяснения абсолютно субъективны и всего лишь персонифицируют данные феномены и морализируют по их поводу. В таком случае имеется ли здесь существенное различие между «объяснением» и «оправданием» предмета нашего рассмотрения, т. е. религиозного обряда? Как мне представляется, мифологическое оправдание обряда — это и есть его объяснение, весьма специфическое и совершенно субъективное.

Таков ответ на второй вопрос.

Ответ на третий вопрос представляется мне наиболее трудным. Речь здесь идет о месте, занимаемом религиозной мифологией (и вообще всякой мифологией) в общественном сознании ранних эпох и об уточнении ее роли в интеллектуальном прогрессе человечества. Мы не можем разделять мнение исследователей, рассматривавших мифологию в качестве своеобразной философии первобытного общества. Равным образом нельзя утверждать, будто любое восприятие мира было у «примитивного человека» абсолютно мифологическим. Однако трудно согласиться с мнением о том, что все содержание мифологии сводится к собранию забавных рассказов, не игравших значительной роли в духовной жизни народов.

Мне представляется, что наиболее близка к истине точка зрения Арнольда ван Геннепа, согласно которой мифы составляют неотъемлемую часть религиозных и магических обрядов. «Устная передача мифов,— утверждает он,— сама по себе является существенной частью различных обрядов, без выполнения которой эти

[1] *Malinowsky B.* Myth in Primitive Psychology. P. 41, 79 etc.

церемониальные действа не имели бы ни малейшего влияния на сверхъестественный мир»[1].

Однако созидание мифологических образов не исчерпывает всю умственную жизнь даже самых примитивных народов — ведь оно не касается их повседневного существования.

Так, традиционный образ жизни австралийцев характеризовался — до того, как его разрушила европейская колонизация — резким водоразделом между областью повседневного быта и религиозно-магическим обиходом. В последнем могли принимать участие лишь «посвященные»; места, где совершались обряды, считались запретными для остальных, особенно для иностранцев, которым не разрешалось даже видеть культовые предметы.

Сами сакральные мифы, строго запретные для чужаков, тесно связанные с церемониалом и ритуальными площадками, подчеркивали обособленность священного мира.

Сакрализирующая функция культового мифа усиливается в тех, довольно многочисленных, случаях, когда «эзотерические» (священные) мифы как бы уравновешиваются «экзотерическими», намеренно созданными для сохранения обрядовых таинств и устрашения непосвященных. Экзотерические мифы обычно содержат страшные образы чудовищ и каннибалов, пусть даже сами посвященные и не верят в их существование.

Сакральный, мистический мир, представленный в ритуальных мифах и олицетворенный в фантастических образах «предков», часто зоо-антропоморфных, сверхъестественных существ, живших в мифические времена («времена грез»—«dream-time»), противопоставляется мирской жизни. При этом мифы играют ключевую роль в переносе ее элементов (вещей, людей, места действия) в иной план, иное измерение: исполнитель обряда превращается в древний тотем — ящера, его шаги по ритуальной площадке символизируют миграции этого предка, ритуальный головной убор — священное тело предка, а наполовину зарытый в землю камень — вместилище зародышей тотемов. Исполнение обряда сопровождается пересказом мифа.

Короче говоря, ритуальный миф создает видимость превращения обыденной жизни в таинственный мир сверхъестественных существ и происшествий.

[1] *Van Gennep A.* La formation des légendes. P., 1910. P. 15.

Мифология культа играет ту же самую роль и на более поздних стадиях исторического развития. Христианская служба — это, по существу, мизансцена евангельских рассказов, функционирующих здесь как мифологическое истолкование ритуальных действ. Центральная часть службы — пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христову — есть не что иное, как ритуальное воплощение повествования о последней, Тайной Вечере. Буддийский ритуал «Цикла Майдари» является инсценировкой мистического путешествия, проделанного «будущим Буддой» (Майдари) по всей Земле с целью распространения своего учения.

Главной функцией ритуального мифа была интерпретация практикуемого обряда и оправдание его выполнения. Одновременно миф — это ключ для расшифровки обрядовых действ и выражения их в символических и мистических терминах. Совершенно очевидно, что мы не вправе рассматривать мифологию как некий род универсальной философии эпохи примитивизма.

Нам известны мифы, по-видимому, никак не связанные с религиозной обрядовостью. Как же понимать их?

Здесь усматриваются три возможности. Либо речь идет о примитивных мифах, повествующих о простейших явлениях природы, животных и т. д. Мифы эти выполняют свою этиологическую функцию и не имеют никакого отношения к религии. Соответственно и роль их в эволюции человеческого сознания минимальна.

Отсутствие связи между мифом и обрядом может быть только кажущимся, поскольку в информации, которой мы располагаем, имеются пробелы. К примеру, множество мифов античной Греции дошло до нас в художественной форме благодаря авторам греческих трагедий и римским поэтам, в особенности Овидию. Мы можем лишь догадываться, что поэтические мифы о Фаэтоне, любовные похождения Зевса и «Метаморфозы» составляли некогда священные тексты и служили либретто к реально выполнявшемуся ритуалу.

Наконец, речь может идти о чисто поэтических или даже о философских сюжетах, для которых традиционный миф является всего лишь оболочкой. Например, в Древней Греции мифологическое повествование было столь обычной литературной формой, что писатели и философы часто пользовались им для выражения своих

собственных идей, зачастую весьма далеких от религиозных верований. Такова была драматургическая переработка мифа о Прометее, противнике богов, у Эсхила; таковы же философская новелла «Геракл на распутье» и мифы Платона о гермафродитах, разделившихся на две половинки — мужскую и женскую. Обычай использовать мифологическую форму для изложения философских, нравственных или художественных идей получил новый импульс в эпоху Возрождения и гуманизма, сохранялся вплоть до XVIII века, практикуется и в наши дни.

Исследование причин этой необычной устойчивости «мифологической традиции» на совершенно чуждой ей почве остается важной задачей.

Перевела с французского
С. Я. Шейнман-Топштейн.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ [1]



Есть разные взгляды на происхождение жертвоприношений и их значение в религии, причем как у богословов, так и у материалистов. Например, по мнению последователей католической «венской» школы — В. Шмидта и других, жертва — знак преклонения человека перед божеством, проявление покорности, благодарности. У наиболее примитивных народов, считают они, сохранилась эта древнейшая форма жертвоприношений в виде первой охотничьей добычи, первых плодов и приплода скота.

Некоторые свободомыслящие буржуазные ученые, опираясь на анимистическую концепцию происхождения религии, отстаивают «теорию дара». По ней, первобытный человек, представляя себе сверхъестественные силы антропоморфно, по аналогии с самим собой, стремился задобрить или умилостивить их, предлагая им то, в чем они, по его мнению, нуждались.

Английский буржуазный философ Герберт Спенсер, считая древнейшим культом культ умерших, относит к первоначальному виду жертвоприношений «кормление» покойников и снабжение их всем необходимым. Именно поэтому, утверждает он, с умершим в могилу клали то, в чем он нуждался при жизни: пищу, одежду, оружие и т. д. На этой основе впоследствии развились и другие, более сложные жертвы духам и богам.

Специалист по религиям семитских народов Робертсон Смит утверждал, что первоначально принесение жертвы было не даром божеству, а формой общения членов рода

[1] Опубликована в журн.: Наука и религия. 1981. № 4.

между собой и с божеством рода. И древнейшая жертва — умерщвление и поедание жертвенного животного — это совместная родовая трапеза, в которой приглашали принять участие и божество или тотем рода. Причем жертвенное животное становилось священным.

К «теории общения» примкнул историк религии Франк Джевонс. Развивал ее и английский религиовед Джеймс Фрэзер. Вкушение жертвенного мяса — это как бы поедание бога, «богоядение». Этот обряд, кстати, встречается в различных, в том числе и в развитых, религиях. Пережитком его можно считать христианскую евхаристию — причащение: «вкушение тела и крови Иисуса Христа».

Взгляд немецкого этнографа Конрада Прейсса на жертвоприношения связан с его «колдовской» теорией религии, по которой боги — это как бы символы колдовских сил. Из этой теории он выводит, что первоначальной целью принесения в жертву животного было стремление освободить заключенную внутри него колдовскую силу.

Нельзя не упомянуть и о распространенной в свое время «теории обмана», предложенной публицистами и философами XVIII века. По ней считалось, что обычай принесения жертв введен обманщиками-жрецами, которые изобрели способ наживаться за счет простодушных людей под предлогом того, что это нужно духам, предкам, богам. В новейшее время ее в упрощенной форме излагал немецкий популяризатор атеизма — Генрих Эйльдерман, а американский этнограф Пол Радин доказывал, что зачатки этой системы обмана просматриваются еще в доклассовом обществе.

Каждая из названных теорий содержит в себе ту или иную долю истины и объясняет отдельные факты. Но ни одна из них в отдельности не может объяснить всех форм и типов жертвоприношений. Не только виды, но и мотивы жертвоприношений были весьма различны: тут есть и кормление умерших, и задабривание духов, и магическое умерщвление животного, и тотемическое «причащение», и умилостивительный дар богу, и акт очищения, и своекорыстный обман со стороны жрецов.

Разнообразие форм жертвоприношений и их мотивов говорит о том, что и самые корни обычаев принесения жертв связаны с разными сторонами общественной жизни людей. И здесь, на мой взгляд, можно говорить о пяти главных аспектах в общественном бытии древнего человека, каждому из которых соответствовали и порождались им определенные формы жертвенного ритуала.

Эти пять аспектов таковы: условия первобытного хозяйства (охотничьего, скотоводческого и земледельческого); возрастно-половые взаимоотношения; обращение с умершими; межплеменные отношения; зачаточные формы социального расслоения.

Рассмотрим каждый из них.

Об охотничьем образе жизни людей эпохи палеолита мы, конечно, знаем мало. Однако считается общепризнанным, что наши древнейшие предки охотились обычно коллективно, особенно на крупного зверя. Поэтому и потребление добычи не могло не быть коллективным. Такая практика существовала тысячелетиями как чисто стихийное действие, прежде чем первобытный человек осознал совершаемое. И судя по реликтам и пережиткам этой практики у современных отсталых народов, такое осознание приняло вначале вид тотемических представлений о животном-сородиче (теория Робертсона Смита). Так древнейшая охотничья трапеза превратилась в «жертву-общение», в которой торжественно поедаемое животное становилось священным животным рода, родовым божеством, умерщвляемым как бы в жертву самому себе. Классический пример — «медвежий праздник» у гиляков, подробно описанный советским этнографом Л. Я. Штернбергом в его книге «Первобытная религия в свете этнографии». В сходном виде эта форма жертвоприношения бытовала и у соседей гиляков — айнов, ульчей и других народов. Каким образом, когда и почему на место этого «животного-сородича» (тотема) встал человек-сородич, человеческое воплощение божества, трудно сказать при теперешнем состоянии знаний. Однако можно считать доказанным, что такой обычай «богоядения» существовал у многих народов.

Можно предположить, что к этой же эпохе охотничьего хозяйства тянутся корни другого вида жертвоприношений — жертвы первинок. Это древнейшая форма общественного регулирования производства и потребления, берущая начало в чисто стихийном соблюдении определенных сроков начала охоты, рыбной ловли, собирания пищи, а позже — потребления продуктов земледелия, приплода скота. До наступления назначенного срока добывание и потребление определенных видов пищи —

плодов, ягод, грибов, орехов, так же как охотничьей добычи, а впоследствии хлебных злаков,— запрещалось обычаем. В определенный срок это табу снималось.

Снятие табу облекалось в обрядовые формы. И одним из самых распространенных обрядов было символическое подношение первых плодов, первой добычи, первого приплода стад духу — покровителю охоты или земледелия, одним словом — сверхъестественному патрону общины. Само разрешение пользоваться первыми плодами после запрета выливалось в форму торжественной церемонии. В дальнейшем эта церемония осмысливается как жертва первинок духам или богам.

Например, у чукчей, сохранивших архаичные элементы верований и обрядов, ежегодный осенний убой оленей сопровождается принесением жертвы: кусочки мяса бросают в жертву семейному очагу и благодетельным божествам-покровителям. По старым обычаям чувашей, хлеб нового урожая, первые плоды, даже лесные ягоды и грибы можно есть только после того, как совершен обряд «моления» (или «чукления») с принесением подобающей жертвы. По закону Моисея, изложенному в Ветхом завете, все первородное любого вида скота должно идти в жертву богу. Русские крестьяне, по старому обычаю, отмечали в августе медовый, яблочный и хлебный спас, каждый из которых был приурочен к первому сбору меда, яблок и хлеба.

Кроме того, бытовали обычаи посвящать духам или богам частицу потребляемой пищи повседневно. В Древней Греции, например, было принято совершать «возлияния» в честь богов во время пиршеств: несколько капель вина, перед тем как его пить, отливали богам. У алтайцев и у близких к ним народов Сибири еще недавно был обычай «брызгать» в честь духов или в жертву очагу, обмакивая в чашку указательный палец правой руки. Многие, преимущественно охотничьи народы, в благодарность за успешную охоту «кормили» домашние изображения духов — покровителей промысла: мазали рот деревянному идолу кровью и жиром убитого животного.

А вот еще одна характерная разновидность жертвенного ритуала, уходящая своими корнями к традициям примитивного охотничьего хозяйства: жертвенный огонь. Причем здесь налицо смесь традиций первобытной охотничьей трапезы, «жертвы первинок», когда доля, предназначенная божеству, сжигалась. Такое переплетение

особенно хорошо просматривается позже, в ведической религии древней Индии, где Агни (бог огня) выступал в двойной роли: посредника, доносящего до неба жертву, предназначенную богам, и одного из главных божеств, которому пелись гимны, приносились жертвы.

В позднейших «огнепоклоннических» религиях (маздеизм, парсизм, иезидизм) огонь выступает скорее как очистительная сила, чем как особое божество. Но зато сама идея огненного очищения присутствует в самых различных формах буквально во всех религиях. Тут и невинная копеечная свечка или лампада перед иконой, и адский обычай средневековой инквизиции сжигать «еретиков» живыми якобы для «очищения» их от ереси, и самосожжение фанатиков в русском старообрядчестве.

С переходом от примитивного присваивающего хозяйства к производящему — скотоводству и земледелию — жертвоприношения принимают своеобразную форму: духам начинают посвящать живых животных. Ханты, манси, ненцы, селькупы, эвенки, тувинцы-тоджинцы отбирали духам живых оленей, чаще белой масти. Это животное уже нельзя было использовать в хозяйстве, ездить на нем верхом или запрягать, разве только для перевозки священных предметов или изображений («боговы олени», «зашаманенные олени»). Алтайцы, хакасы, буряты, посвящая божеству коня белой масти, отпускали его на волю.

Об обычае посвящать живых животных божеству говорится в Ветхом завете. Это, во-первых, знаменитый «козел отпущения», которого предписывалось поставить «живого пред господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпущения (и чтоб он понес на себе их беззакония в землю непроходимую)» (Лев. 16: 10). Во-вторых, всеохватывающее требование «все первородное мужеского пола, что родится от крупного скота твоего и от мелкого скота твоего, посвящай господу, богу твоему: не работай на первородном воле твоем и не стриги первородного из мелкого скота твоего» (Втор. 15: 19).

У земледельческих народов древнего мира (египтяне, греки и др.) тоже были священные животные — завещанные кому-либо из богов. Такое животное и само считалось как бы божеством. Например, египетский бык Апис. Здесь, может быть, один из корней религиозного почитания животных, когда целые их виды (например,

коровы, змеи и другие в Индии) считались, а иные считаются и по сию пору священными.

Самой ранней формой деления первобытной общины было наряду с родовым возрастно-половое — элементарная форма внутриобщинного разделения труда. И здесь действовал институт возрастных инициаций, знаменующий переход подростков в ранг взрослых,— важнейший рубеж на жизненном пути любого члена первобытной общины. Обряды инициаций включали в себя тяжелые, иногда мучительные испытания. Некоторые из них представляли собой как бы особую форму жертвоприношений.

Так, например, у североамериканских индейцев инициации иногда превращались в добровольные самоистязания (юношей подвешивали на ремнях, продетых сквозь мускулы, и т. п.). Считалось это своего рода жертвой духам, которых надо было разжалобить: индеец беден и ему нечего больше принести духу-покровителю, кроме собственного добровольного мучения.

Несколько иное выражение получила та же идея в иудаистском обычае обрезания. Первоначально оно составляло часть посвятительного ритуала, затем его стали совершать над детьми младенческого возраста, почитая это жертвой богу (Быт. 17: 10—14).

Некоторые формы принесения жертвы духам или богам можно считать лишь косвенно связанными с институтом инициаций. Да и собственно жертвами их можно назвать лишь условно. Это религиозный гетеризм — принесение в жертву божеству девственности в вавилонском культе Иштар, кастрация и самокастрация — в сирийском культе Аттиса и других подобных культах, вплоть до русского скопчества. Это и религиозное самоубийство — крайняя степень изуверства, практиковавшаяся в некоторых сектах Индии. Формой посвящения себя богу было и древнееврейское назорейство, налагавшее на человека ряд пожизненных или временных ограничений и запретов. Да, в сущности, вся система религиозного аскетизма с его целой гаммой оттенков и степеней (начиная от соблюдения постов вплоть до изуверского ношения вериг и «власяниц», индийского отшельничества, мусульманского дервишизма, христианского схимничества, затворничества и т. д.) — все это лишь различные производные от основной идеи: посвятить себя богу и тем самым принести ему жертву.

Заупокойные дары — жертвоприношения, обусловленные третьим аспектом общественного бытия человека глубокого прошлого. Обращение с телами умерших привело уже в начале верхнего палеолита к образованию устойчивых погребальных традиций. И археологические и этнографические данные говорят об обычае снабжать покойника пищей и необходимой утварью, оружием, украшениями.

С погребальными обычаями связана не только практика непосредственно могильных даров — жертв в узком смысле слова. Сюда же относится, например, траур, налагаемый на родичей и близких друзей умершего. Они воздерживаются в течение какого-то времени от развлечений, определенных видов пищи, носят особую одежду и т. д. Иногда при этом люди соблюдают обет молчания, царапают и режут себе до крови голову, лицо, тело, отрубают фалангу пальца (Океания).

В эпоху классового общества заупокойные дары становятся более обильными, обряды более жестокими. При погребении знатного лица — вождя, царя (особенно в рабовладельческих монархиях древности, на средневековом Востоке, например Дагомея, Бенин в Африке) — уже практиковались и человеческие жертвоприношения. Покойника сопровождали на тот свет десятки, а то и сотни убитых рабов. Убивали жен, наложниц царя.

В смягченной форме обычай заупокойных даров дожил до наших дней. Еще и сейчас во многих странах мира родственники умершего в определенные дни (в праздники, в годовщину смерти) носят на кладбище и оставляют на могиле еду: вареные крашеные яйца, хлеб, вино.

Четвертая линия развития жертвоприношений уходит своими корнями к древним межплеменным отношениям, причем к отрицательной стороне отношений — враждебным столкновениям, хотя, скорее всего, меж племенами преобладал мир. Но именно у некоторых особо воинственных народов умерщвление врага в бою или военнопленного на каком-то этапе стало осмысливаться как жертва божеству. Соответственно сам образ бога начинает принимать черты свирепого и кровожадного существа, охочего до человеческой крови.

Еще в 1777 году европейские моряки наблюдали на острове Таити (Полинезия) жертвоприношение воинственному богу Оро. Ацтеки в Мексике приносили своим жестоким богам человеческие жертвы в огромных размерах. Чтобы иметь в запасе достаточный материал для этих жертвоприношений, они вели частые войны с сосе-

дями. Испанские конкистадоры — сами отнюдь не мягкосердечные люди — были поражены высокой пирамидой из человеческих черепов в городе Теночтитлане. Это были останки принесенных в жертву.

Но не только боги, а и души умерших «требовали» порой человеческих жертв. Уже упоминалось об обычае убивать рабов, слуг, наложниц при погребении царя. Вспомним воспетого Гомером Ахилла. Он перебил множество троянцев во главе с самим Гектором для умиротворения тени своего погибшего друга Патрокла.

По существу, в ту же категорию жестоких военных обычаев, требовавших истребления врагов во славу и по наущению своего бога, попадает и вся история истребительных войн израильтян за овладение Палестиной в конце II — начале I тысячелетия до нашей эры. Правда, нельзя забывать и о том, что в тот период рабов еще не держали, в плен не брали, так как их надо было кормить, а средств на это не было. В Библии же сказано, что эти войны велись по прямому повелению Яхве. Приказывая своему избранному народу завоевывать город за городом, Яхве настойчиво требовал не оставлять в живых ни одного человека, убивать всех, не разбирая ни пола, ни возраста (см.: Нав. 6 : 20; 10 : 28—42; 11 : 7—21 и др.).

Разновидностью обычая приносить богам в жертву людей можно считать подношение божеству скальпа убитого врага. Этот варварский обычай, практиковавшийся древними скифами, получил распространение у североамериканских индейцев. Впрочем, в последнем случае большая доля вины ложится на английскую и французскую колониальную администрацию. Это она вовлекала своих индейских союзников во взаимную затяжную войну и выплачивала индейцам денежную премию за каждый принесенный скальп врага.

Не чем иным, как обычаем приносить пленных в жертву богам или духам, был кровавый институт гладиаторских «игр» в Древнем Риме. Ведь прежде чем стать печально знаменитым цирковым зрелищем, «игры» гладиаторов были (вначале у этрусков, а потом у самих римлян) видом погребальной жертвы.

И все же не надо преувеличивать степень распространенности обычая человеческих жертвоприношений в истории народов. Явление это отнюдь не было универсальным — как не был таковым и каннибализм. С другой стороны, это и не собственно первобытный обычай. Все известные истории примеры принесения в жертву людей

относятся не к примитивным племенам, а к народам, достигшим относительно высокого уровня общественного развития, с отчетливой классовой структурой. Индейцы Северной Америки колониальной эпохи, древние скифы, кельты, этруски, римляне, израильтяне эпохи завоевания Палестины — все это воинственные народы (точнее — народы в особенно воинственный период их истории), стоявшие на грани классового строя или на раннеклассовой стадии. Делать из этих фактов какие-либо широкие выводы, а тем более обобщения можно лишь с большой осторожностью.

Чем дальше заходил процесс внутреннего разложения первобытной общины, тем более проглядывало в ней социальное расслоение, порождая противоречия интересов — с одной стороны, колдунов, знахарей, гадателей, шаманов, позже — жрецов, а с другой — простого народа. Здесь-то и начинают (и чем дальше, тем больше) проявляться обман и вымогательство. Хотя попытки некоторых авторов свести все вообще жертвоприношения к «жреческому обману» страдают крайним упрощением проблемы, фактов такого обмана отрицать нельзя. Сибирские шаманы, например, леча людей или скот, требовали кровавых жертв для умилостивления духов. Часть жертвенного мяса они забирали себе. Некоторые шаманы в основном этим и жили.

Здесь проглядывает один из корней широко распространенного у многих народов обычая «жертвы-гадания». Стремление узнать что-то о будущем, предугадать успех или неуспех задуманного — свойственно всем людям. На разных ступенях общественного развития это выражалось в разнообразных «гаданиях»: по полету птиц, по поведению животных, по звездам, по линиям руки, по картам и т. д. Издавна выделялись и специалисты — гадатели и гадалки.

В некоторых странах (особенно античного мира) получил большое развитие особый способ гадания — по жертвенным животным. Гадатель-жрец резал в жертву богам овцу, теленка, петуха и по виду внутренностей жертвы или по другим признакам «узнавал» и объявлял людям волю бога. В античной Греции, в Риме считалось невозможным начинать какое-либо важное дело, особенно в военной сфере, не спросив перед тем божество, не заручившись его помощью в задуманном деле.

В классовых обществах система обязательных жертв в пользу храма (по существу, в пользу жрецов) достигала

огромных размеров. В Библии подробно перечисляются разнообразнейшие виды обязательных жертвоприношений на разные случаи жизни. Жрецы Иерусалимского храма, в руках которых скапливались таким путем большие материальные ценности, располагали неограниченной властью над населением. В других странах (Египет, Месопотамия, отчасти античный мир) состоятельные верующие, главным образом цари, жертвовали и жаловали колоссальные богатства в пользу храмов, чтобы заручиться поддержкой жреческой верхушки. Некоторые храмы пользовались особым авторитетом (например, Дельфийский храм с его знаменитым оракулом); уже одно это служило жрецам источником обогащения.

В средние века католическая церковь по количеству земельных владений стояла в одном ряду с богатейшими феодалами. В мусульманских странах церковь также владела огромными землями, составившимися из разных пожалований и пожертвований. В некоторых странах общая площадь таких земель доходила до половины, а то и больше общего земельного фонда (Турция, среднеазиатские ханства).

Крайнее разнообразие форм и разновидностей жертвоприношений делает затруднительной попытку выявить какую-то общую закономерность в истории их развития. И все же можно уловить две противоположные тенденции: ужесточения и смягчения. В первой отражается нарастание классовых противоречий, создание деспотических монархий, установление террористического режима запугивания народных масс. Во второй — общий рост культуры, смягчение нравов, появление чисто материальных мотивов: естественное желание отделаться подешевле от требовательности богов. Последнее особенно интересно, так как дает основание в какой-то мере говорить об уменьшении влияния религии на рядовых верующих. Известен, например, в литературе случай, когда, пообещав Юпитеру в жертву такое-то количество голов скота, молящийся затем подменил их таким же количеством головок чеснока. В Китае в новейшее время практиковалось принесение в жертву предкам и богам животных и разных ценностей, так сказать, в символическом виде — вырезанных из бумаги. Затем эти дары сжигались на алтаре.

У тлинкитов Северной Америки еще недавно бытовал жестокий обычай строительной жертвы. При постройке дома в ямы, вырытые под опорные столбы, бросали тело убитого раба. Позже жертвоприношение приняло символическую форму: раба заставляли влезать в каждую из вырытых ям, а потом отпускали на волю. Дальнейшим смягчением кровавой строительной жертвы выглядит традиция (известная и русским крестьянам) класть под углы строящегося дома горсть зерна, клок шерсти, серебряную монету и т. п.

Порой обе тенденции причудливым образом переплетались: ужесточение и смягчение замечалось у одного и того же народа в одну и ту же эпоху. Тот же благочестивый римлянин, подменивший головы скота чесночными головками, с удовольствием смотрел, как режут друг друга гладиаторы на арене цирка.

История культуры знает немало примеров, когда какое-либо явление утрачивает прежние функции и приобретает совершенно новые. Иногда от прежнего явления остается только название, а суть дела радикально меняется; иногда, напротив, смена названия скрывает от нас историческую связь явлений. Именно такова судьба жертвоприношений. Как мы уже выяснили, корни этой существенной составной части религиозного культа связаны с различными аспектами условий жизни первобытного общества. Первоначально они находились вне религиозной сферы, но выросшие из них ритуальные институты стали компонентами религиозной практики.

А позднейшая история жертвоприношений — в эпоху, уже близкую к нам,— рисует нам как бы некую обратимость явлений: по мере общего роста культуры, усложнения и модернизации общественной структуры, расширения сферы общественного сознания общественные институты один за другим постепенно высвобождаются из-под религиозной опеки. Нарастает процесс секуляризации социальной и культурной жизни, секуляризации общественного сознания. Этому процессу подверглись и обычаи жертвоприношения — в той мере, в какой они вообще сохранились.

Здесь перед нами тот случай, когда некое социальное явление постепенно, но радикально не только освобождается от религиозной оболочки, но и в корне меняет саму свою природу, сохраняя, однако, несомненную историческую связь с прежним своим существом, с прежней природой.

Особенно отчетливо проявляется это в погребальных традициях. Обычай погребальных даров вначале сложился из чисто стихийных действий в отношении умершего. Впоследствии он лег в основу погребальных ритуалов,

разросшихся местами до гипертрофированных размеров сложного похоронного церемониала (Древний Египет). Ныне же он свелся к скромным приношениям на могилы родных и друзей. Эти приношения частью сохранили связь с религиозным ритуалом (крашеные яйца, пасхальные куличи), а в большинстве случаев совершенно утратили ее (цветы, венки, памятные надписи). Нередко этот обычай принимает торжественные и трогательные формы: возложение венков на гробницы и памятники погибших героев или выдающихся деятелей культуры в их юбилейные дни или в дни всенародных праздников. Здесь уже полностью утрачено религиозное содержание. Осталось одно — уважение к памяти умершего, наглядно-символическое его выражение.

Другой пример: превращение религиозной жертвы в праздничные подарки — уже не умершему, а живым. Вообще говоря, корни обычая дарения лежат совсем не в религиозной сфере. Наукой установлено, что дарение — это ранняя форма обмена, первоначально полностью обусловленная личностными, кровно-родственными отношениями. Казалось бы, «жертва» тут ни при чем. Но анализ фактов (особенно на примерах обычаев народов Европы) показывает, как одно здесь перерастает, превращается, переливается в другое: подарки живым людям, и подношения предкам, и вообще умершим, и стихиям огня, земли и воды. Особенно заметно это на традиционно-ритуальном значении хлеба. Хлеб, выпеченный в определенные праздники с соблюдением особых ритуальных правил, издавна служил как бы жертвой домашним духам, домовому, позже — христианским святым. Теперь во время праздников в некоторых местностях люди дарят друг другу обрядовые хлебцы, печенья, торжественно преподносят хлеб-соль. Такую же эволюцию проделали яйца — прежде предмет ритуального подношения, а теперь — «писанки», «крашенки», взаимные подарки для детей и молодежи.

Более отдаленную, но бесспорную связь обнаруживает и обычай пожертвований (прижизненных или посмертных) на те или иные общественные нужды. В прошлом религиозные люди, особенно богатые, делали предсмертные вклады в монастыри — «на помин души». Теперь же в капиталистических странах, особенно в США, миллионеры делают крупные вклады в пользу культурных учреждений, музеев, научных институтов: это так называемые «фонды», носящие обычно имена жертвователей (Рокфеллер, Карнеги и др.) и составляющие подчас едва ли не главную материальную базу научно-исследовательской деятельности. Мотивы таких пожертвований разные: и стремление к политической популярности, и психологическое тяготение к меценатству, и чувство гражданского долга, и самое деляческое побуждение — укрыть часть доходов от налогов.

Распространен обычай, по которому собиратель какой-нибудь крупной коллекции художественых ценностей и т. д. перед смертью жертвует их в пользу города, государства. Эта традиция имеет глубокие корни. Так было положено начало знаменитому ленинградскому Эрмитажу, составившемуся вначале из пожертвованных Екатериной II картин и позже дополнявшемуся коллекциями частных лиц. Из таких же пожертвований образовались Румянцевский музей, Третьяковская и другие галереи, ряд провинциальных музеев.

В социалистических странах эта традиция действует и теперь. Любители-коллекционеры жертвуют в дар городу или государству плоды своего многолетнего увлечения — библиотеку, коллекцию картин, открыток, почтовых марок, медалей, монет, значков и т. д.

Здесь перед нами тот случай, когда даже в самом языке сохранилась историческая преемственность: от религиозных «жертвоприношений» к чисто гражданским актам «пожертвований» культурных ценностей.

Все вышеизложенное еще раз подтверждает, что религия — прежде всего явление общественное. На всем протяжении своей истории и до сих пор она тесно связана со всеми сторонами общественной жизни: от экономики до социальной психологии. Связь эта — двусторонняя. С одной стороны, религия порождена материальными условиями жизни людей, будучи их искаженным отражением. С другой стороны, она оказывает обратное влияние на эти материальные условия и на все стороны социальной жизни.

О КУЛЬТЕ ГОР И ЕГО МЕСТЕ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ [1]

Содержанием религиозных верований обычно считают объект поклонения. Сообразно этому нередко классифицируются и сами религиозные верования: культ неба, культ солнца, культ бога грозы, культ животных (например, культ коня, быка, орла, змеи, жука-скарабея и др.), культ растений (дуба, березы, лотоса и др.), шире — культ стихий, культ природы, культ Олимпийских богов, культ единого бога... Из совокупности таких отдельных «культов» складывается, по мнению некоторых, вся история религии.

В этом есть свой смысл, если только не упрощать действительной картины. Перечисленные выше и весьма многие аналогичные «культы» существовали и существуют в истории религий народов мира. Но за каждым из них стоит на самом деле проблема, порой сложная. В сущности говоря, сказать «культ солнца» или «культ огня», «культ дерева» и т. п.— значит еще ничего не сказать. В действительности, каждый такой «культ» есть обобщение сложного и разнообразного ряда явлений, притом зачастую даже разного происхождения.

Весьма наглядный пример этого — так называемый «культ гор».

Термин «культ гор» — законный и, на первый взгляд, вполне однозначный. О нем имеется солидная литература [2]. Лучшее исследование принадлежит советскому этнографу Л. П. Потапову, оно опирается в основном на факты верований и обрядов народов Алтае-Саянского нагорья [1]. Но, присмотревшись ближе, мы замечаем, какое разнообразие явлений кроется под этим термином. Притом, как я постараюсь показать, разнообразны не только виды, формы и проявления «культа гор», но и его идейные и материальные корни. Сами объекты культа, горы, выступают перед нами в весьма различных материальных аспектах и тем самым в разных социальных функциях.

[1] Опубликована в журн.: Советская этнография. 1982. № 3.

[2] См.: «Berg», «Bergentrückt», «Berggeister», «Bergwerk»//Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. B.— Leipzig, 1927. B. 1. S. 1043—1087.

Этих аспектов и этих функций, восходящих к разным историческим эпохам и разным условиям жизни людей, можно насчитать не меньше десяти. Частично они между собой комбинируются.

1. Гора — прежде всего грозящая опасность. Люди не добровольно заселяли горные местности, а отступали туда под давлением более сильных соседних племен. Суровые горы, особенно на Севере, встретили пришельцев опасными обрывами, снежными лавинами, ледниками и камнепадами. Таковы, например, горы Скандинавии, Азиатского Севера, Гренландии... Дикая природа северных гор, грозящая человеку вполне реальной гибелью, не могла не поразить его воображение. Отсюда мифологические образы злых горных духов. Таковы тролли скандинавских народов, горные великаны Йеттеназак, у лопарей, духи гор Куньлунь и других гор в мифах древних китайцев [2].

2. Совсем иное дело — духи горных перевалов. Горные цепи во многих регионах служили издавна естественными рубежами для этнических и культурных провинций. Но эти рубежи никогда не были абсолютно непереходимыми: всегда есть «перевал», естественное понижение горной цепи, более или менее доступное для пешехода, вьючной или колесной дороги. Но и перевалы были порой опасны. Поэтому перевалить через горную цепь значило оставить позади себя некую опасность либо идти навстречу новой опасности, чему-то неведомому. И понятно, что суеверное воображение человека рисовало себе некоего духа-хозяина перевала, от милости и немилости которого зависит, будет ли безопасен и удачен путь через перевал.

[1] См.: *Потапов Л. П.* Культ гор на Алтае//Советская этнография. 1946. № 2. См. также: *Кызласов И. Л.* Гора-прародительница в фольклоре хакасов//Там же. 1982. № 2.

[2] См.: *Харузин Н. Н.* Русские лопари. М., 1890. С. 164, 177; *Ибсен Г.* Собрание сочинений. М., 1956. Т. 2; *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. М., 1965. С. 96, 104.

Недаром в горах Южной Сибири и Центральной Азии перевальные тропы и дороги обычно отмечены каким-нибудь памятным предметом — большим камнем, кустом, деревом и пр., около которого насыпаны куча камней, лоскутов материи, иногда монеты и другие жертвоприношения путников в благодарность духам за удачный переход. Это так называемое «обо», «обо-таш» у алтайцев и монголов.

Почитание горных перевалов или их духов-хозяев — одна из характерных разновидностей культа гор. А точнее, своеобразная мифологизация горного пограничья двух смежных культурных районов.

3. Третья разновидность почитаемых гор — промысловые угодья. Там, где промысловое охотничье население обитает по горным долинам («ущельям» на Кавказе, «урочищам» на Алтае), оно ходит на промысел на соседнюю или более отдаленную гору («тайга» у алтайцев). Типичный пример — горный Алтай.

Охотничий (звероловный) и орешный промысел там издавна занимал почетное место в хозяйстве (наряду со скотоводством, местами и с земледелием). Добывается главным образом белка, меньше — другая пушнина, получившая товарное значение. Места беличьего промысла были строго распределены между «сёёками» (родовыми группами). При нарушении кем-либо традиционных границ промысловых угодий возникали конфликты. И вот самое интересное здесь то, что горные промыслища представлялись живыми существами — священными покровителями промысла. Все они имели свои имена; эти имена означали и самую гору, и пребывающего в ней духа. Таких названий известны многие десятки: Бабырган, Абакан, Алтын-Тау, Мустаг, Чаптыган, Еки-ере, Солок, Каратаг, Терет и мн. др.

Иногда в народных поверьях Алтая хозяева горы принимали даже антропоморфный облик: в различных охотничьих легендах и рассказах говорится о встречах с этими «хозяевами» — стариками и молодыми, мужчинами и женщинами, девушками.

Еще любопытнее то, что «хозяева горы», священные горы, мыслились не просто покровителями промысла: это были именно *родовые горы*, у каждого сёёка своя. Каждый сёёк устраивал (особенно перед началом осеннего промысла) родовые моления в честь своей родовой горы с принесением ей жертв, иногда приглашая шамана для этой цели. Отношение каждого сёёка к своей родовой горе осознавалось как кровно-родственное интимное отношение. Считалось, что члены рода как бы происходят от своей горы (быть может, подобные высказывания надо понимать в смысле просто географического происхождения родов). Это выражалось понятиями *тёс-таг* («гора-предок»), *улуг-таг* («великая гора»), *ару-тёс* («чистый предок») и пр.

Все эти характерные черты «родового культа гор» превосходно исследованы в названной выше работе Л. П. Потапова.

4. Совершенно особая разновидность «культа гор» сложилась у некоторых земледельческих народов в тех местностях, где урожай зависел от своевременного орошения полей горными паводками. Типичный пример — культ горы Олимп в Древней Греции. Земледельцы Фессалии, самой плодородной и богатой части Эллады, со страхом и надеждой поглядывали на внушительный горный массив Олимпа, нависающий над равниной с севера и постоянно покрытый снеговой шапкой: оттуда шли к крестьянам Фессалии грозовые тучи, несущие благодатный дождь. Что же мудреного, если образ Зевса Олимпийского (вначале местного божка) рисовался им как громоносное и дожденосное божество? А так как Фессалия была одним из ранних очагов античной культуры, то военной аристократии этой страны с ее преобладающим политическим весом без труда удалось превратить местного горного бога в предмет общеэллинского культа. При этом он сблизился и слился с верховным критским божеством, получившим то же имя (происхождение самого имени «Зевс» — уже другой вопрос, пока не совсем ясный). Эту своеобразную эволюцию идей очень хорошо выяснил немецкий историк религии Отто Керн [1]. Аналогичные факты в других регионах еще ждут своего исследования.

5. Специфическую форму принял «культ гор» в тех сравнительно немногих местностях, где население было издавна занято добычей горных ископаемых, металлов, каменной соли, драгоценных камней. Это главным образом Западная, частично Восточная Европа, некоторые области Восточной Азии. Доходность этого промысла, но в то же время его ненадежность и необеспеченность повели и тут к мифологизации горных богатств. Так появились

[1] *Kern O.* Über die Anfänge der Hellenischen Religion. B., 1902. S. 23—24.

в разных странах различные духи гор, пещер и пр., какими особенно богат был, например, Китай [1]. Очень своеобразны фольклорные образы, созданные фантазией горняцкого населения Западной Европы, например образы «гномов». Гномы — маленькие человечки, старички, хранители и добытчики рудных сокровищ, золота, драгоценных камней. В отличие от злобных троллей, гномы не враждебны людям, не грозят им бедой, но ревниво хранят свои сокровища. У чехов и словаков есть фантастический образ «Перкмана» (от нем. Bergmann — «горный человек»); у поляков — «Скарбник» (от слова skarb — клад, сокровище). Опять-таки по-иному выглядят фольклорные образы горнозаводского Урала: в «сказах», записанных писателем Павлом Бажовым, фигурируют щедрая к хорошим людям «Хозяйка медной горы», ее подручные «ящерки» — олицетворения благородных минералов, змей Дайко, хранитель золота, «голубая змейка», дающая золото только честным людям, и другие поэтические образы [2]. Конечно, все эти порождения мифологизирующей фантазии уже довольно далеко ушли от первоначального «культа гор».

6. Не менее ясен генезис духов огнедышащих гор и различные верования, с ними связанные. Разница с вышеописанными мифологическими образами здесь лишь та, что злые тролли, добродушные гномы, духи горных перевалов и др.— все это, так сказать, постоянно действующие фантастические образы, и в них отражается как бы повседневная зависимость человека от стихийных сил; вулканы же проявляют себя спорадически и непредвидимо: они могут бездействовать веками и тысячелетиями, даже в активном вулканическом поясе. Поэтому и порождаемые вулканизмом мифологические образы не могут не быть разнообразными.

Так, например, ительмены Камчатки олицетворяли «сопки» (вулканы), каких очень много на Камчатке и которые представляли реальную угрозу для людей. На этих горах обитают будто бы «камули», которых ительмены боялись и почитали, по словам Степана Крашенинникова, «более, нежели богов своих»; им приносили умилостивительные жертвы, обычно что-нибудь съестное [3]. В Европе разные религиозно-мифологические представления связывались с самым крупным вулканом — Этной на о. Сицилии. Это был метательный снаряд в руках Зевса в войне богов против титанов. В кратере Этны помещалась мастерская бога-кузнеца Вулкана (имя этого бога вошло во все европейские языки в нарицательном значении).

7. Нам осталось кратко коснуться нескольких, довольно разнообразных, случаев почитания гор, относительно которых скудость и отрывочность фактических данных не позволяет ни отнести их к определенной категории, ни решить вопрос об их происхождении.

а) Это, во-первых, многократно упоминаемое в книгах Ветхого завета «почитание высот». Для евреев и их соседей это была, видимо, заурядная и привычная форма культа. Что это были за «высоты»? только ли места совершения обрядов, принесения жертв тем или иным божествам? или предполагаемые местопребывания этих божеств? или эти «высоты» были сами по себе предметами почитания? Из многочисленных текстов Библии, особенно в «исторических» ее книгах, видно, что «высоты» были чаще связаны с местными божествами — Астартой, Ваалом и др. Некоторые из еврейских царей, ревнители почитания Яхве, запрещали совершать обряды на высотах, «отменяли» их; другие их, напротив, восстанавливали. В этом проявлялась борьба соперничавших культов. Были нередки и случаи компромисса: так, например, царь иудейский Амасия, почитатель Яхве, «делал... угодное в очах Господних... Только высоты не были отменены: народ совершал еще жертвы и курения на высотах» (4. Цар. 14: 3—4; 15: 3—4, 34—35; 18: 3—4 и др.). Об Израильском же царстве говорится: «и стали делать сыны Израилевы дела неугодные Господу Богу своему, и построили себе высоты во всех городах своих, начиная от сторожевой башни до укрепленного города, и поставили у себя статуи и изображения Астарт на всяком высоком холме и под всяким тенистым деревом, и стали там совершать курения на всех высотах...» (4. Цар. 17: 9—11). Впрочем, и сам Яхве дал свои заповеди Моисею на горе Синае. «И сказал Господь Моисею,— читаем в книге Исход,— Взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые я написал для научения их... И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день Господь воззвал к Моисею из среды

[1] См.: *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. С. 93—94.
[2] См.: *Бажов П.* Малахитовая шкатулка. М., 1947.
[3] См.: *Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки. М., 1949. С. 408.

облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий» (Исх. 24: 12, 15—17). Позже царь Соломон построил храм в возвышенной части Иерусалима — храм «Господу Саваофу, живущему на горе Сионе» (Ис. 8: 18). Кстати, от этого горного святилища получило впоследствии свое наименование сионистское движение.

Сакральное значение гор отразилось и в новозаветной литературе. На какой-то «горе» в Галилее Иисус произнес свою первую большую проповедь к народу — так называемая Нагорная проповедь (Мф. гл. 5—7). В трех синоптических евангелиях рассказывается о том, как Иисус «возвел... на гору высокую» трех своих самых любимых апостолов и «преобразился пред ними» — «просияло лице его, как солнце», одежды стали белыми и блестящими, гора покрылась светлым облаком, и из него послышался голос бога (Мф. 17: 1—9; Мк. 9: 2—7; Лк. 9: 28—36).

б) Для объяснения библейского культа «высот» следует обратиться к возможным аналогиям. В античном мире обычным явлением было сооружение храмов, святилищ, жертвенников на возвышенных местах. Наиболее известные примеры: Парфенон в афинском Акрополе — храм богини-покровительницы города и рядом храмы других божеств; храмы Аполлона и Диониса у подножья горы Парнаса; храм Юпитера на Капитолийском холме в Риме и мн. др. Считалось, что на горах, по крайней мере на некоторых, обитают сами боги. Очень отчетливо выражена эта идея в религии хеттов: на большом наскальном барельефе близ Яжиликая изображена процессия богов во главе с верховным богом грозы, шествующих по горным вершинам. Мифов о горных духах множество в Китае; некоторые из них особенно почитались. На первом месте ставят гору Тайшань, ставшую чуть ли не религиозным центром Китая, местом массового поклонения. В странах Индокитая (Бирма, Таиланд, Кампучия и др.) почитание гор — обычно самой высокой горы в стране — принимает разнообразные формы: гора считается то местопребыванием божества или духа-хозяина, то она сама — почитаемый предок, то выступает как «король-гора», олицетворяемая в живом монархе [1].

в) На более раннем стадиально уровне среди крестьянства европейских стран до сих пор сохранился местами обычай совершать сезонные, особенно весенние, обряды на возвышенностях. В дни Карнавала, на Пасху, на Троицу, на 1 Мая молодежь устраивает сборища на возвышенных местах («Красная горка» в послепасхальную неделю у русских), зажигают там большой костер, танцуют и прыгают через него, скатывают с горы горящее колесо и пр. В этих обычаях наряду с несомненным чисто развлекательным и даже эротическим смыслом налицо следы каких-то древних ритуалов, совершавшихся в горах и на холмах [1]. Впрочем, ритуальная роль горы (холма) отходит здесь скорее на второй план. Приурочение праздников к датам солнечного календаря позволяет говорить в первую очередь об элементах солярного культа, а может быть, и о пережитках огнепоклонства.

г) Некоторые горы, напротив, пользовались в народных воззрениях недоброй славой пристанища нечистой силы. Это ведьмины горы: Брокен в Германии, Лысая гора под Киевом на Руси. Там, по народным поверьям, в определенные дни (в Германии — в Вальпургиеву ночь под 1 мая) собираются ведьмы на свой шабаш под предводительством самого дьявола.

д) И опять-таки, в противность только что сказанному, на другом конце Евразийского материка, в Китае, Корее и соседних странах, в народе глубоко укоренилось представление о «счастливых горах». Под этим выражением понимаются главным образом благоприятные места захоронений. Найти для своего отца или иного близкого родственника «счастливую гору» для погребения (или вторичного захоронения) считалось делом весьма важным. Существовала даже особая профессия геомантов, которые специализировались на умении найти «счастливую гору» по всем правилам этой «науки».

е) Особняком в ряду почитаемых гор стоят «мифологические» горы. Это название условно. Мифологические образы, олицетворения и прочие фантастические или поэтические представления прилагаются к любой почитаемой горе, будь она сама по себе вполне реальна. Таковы, например, Олимп, Осса, Пелион, Парнас, Киферон, Ида и многие другие горы в античной Греции; Арарат,

[1] См.: *Стратанович Г. Г.* Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 47—51, 57.

[1] См.: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 81, 146, 164; Там же. Весенние праздники. М., 1977. С. 100, 119, 143, 170, 216, 236, 344; Там же. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 101, 110, 124, 139, 155, 165, 175.

Синай на Ближнем Востоке; Богда-ола в Монголии; горы Тибета; Фудзияма в Японии; Кения и Килиманджаро в Африке и др.,— все это реальные горные вершины. Но есть в истории религии и такие горы, которых не существует нигде, кроме как в человеческой фантазии. Вопрос об этих «чисто» мифологических горах, видимо, еще не изучен. Но можно думать, что речь тут идет не о собственно народной мифологической фантазии, а о богословско-космологических спекуляциях профессионалов жрецов и философов. В космологии индуизма и буддизма видное место занимает «мировая гора» Меру (Сумеру), у китайских даосов — «Нефритовая гора», в средневековой Европе — Монсальват, гора св. Грааля, в скандинавской мифологии — Валгалла, в славянском сказочном эпосе — «стеклянная (хрустальная) гора».

Все изложенное позволяет сделать некоторые обобщения, небезынтересные в аспекте общей методологии изучения истории религии.

1. Обозначение «культ гор» покрывает явления, весьма различные, и не только по формам проявления, но и в значительной мере по самой своей сущности и, что самое важное, по происхождению. Общее у всех у них только одно: некоей социальной (этнической) группе присущи суеверные представления, касающиеся некоей горы (гор), в отношении которой совершаются некие ритуальные действия. Но такая общая формула слишком абстрактна, чтобы из нее можно было извлечь большую познавательную пользу. Это, конечно, не лишает нас права употреблять термин «культ гор» (=«оролатрия», если угодно), но при условии не придавать ему значения познавательной отмычки.

2. Зато на примере описанных выше разновидностей «культа гор» особенно хорошо видна прямая зависимость форм религиозно-мифологических представлений (и соответствующих культовых действий) от исторически и экологически детерминированных условий жизни людей и от форм их материальной деятельности: промысловое, земледельческое хозяйство, пограничные миграции, условия обитания в высокогорной стране и пр. А ведь вскрывать материальные корни тех или иных религиозно-мифологических идей — это и есть наиболее прямой путь к познанию истории религии на разных ее этапах.

3. К сожалению, некоторые сторонники модного «семиотического» направления в науке уделяют главное

внимание не столько реальным, сколько мифологическим горам как объектам культа, не придавая, впрочем, большого значения различению первых от вторых. Вопрос о материальных истоках культа гор ими не ставится. Зато эти ученые усматривают идейную связь между мифологическими образами горы и другими, родственными, по их мнению, или изофункциональными, мифологическими образами, в первую очередь мифологическим образом «мирового древа». Так, В. Н. Топоров в своей в общем очень содержательной и полезной статье «Гора» пишет: «Мифологические функции горы многообразны. Гора выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации древа мирового». И далее утверждает, что гора — «образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства» [1]. Этот подход к толкованию мифологемы «гора» кажется мне глубоко ошибочным. Пытаться установить какую-то связь (психологическую, логическую, мифопоэтическую) между горой и деревом — значит прежде всего забыть о полной несоизмеримости этих двух понятий, об их взаимной незаменяемости: ведь дерево может расти на горе, а гора на дереве расти не может! Из множества «определений», присущих такому понятию, как гора, ни одно не перекрещивается с «определениями» дерева. Ни одна функция у них не совпадает; конкретные примеры тому приведены выше. Поэтому сравнивать эти два понятия можно, только начисто лишив и то и другое всякого конкретного содержания, всех конкретных признаков, оставив всего один признак: то и другое направлено вертикальной осью вверх. Лишь при таком доведенном до крайности обеднении понятий «гора» и «дерево» можно говорить о какой-либо, хотя бы чисто мифологической (мифопоэтической), их связи между собой.

Иными словами, связь понятий «гора» и «дерево» может прослеживаться разве что на чисто умозрительном уровне, а не на уровне реальной человеческой жизнедеятельности. И тем более ни из чего не видно, чтобы гора (вещественная, а не мифическая «гора») могла служить для людей какой-то «моделью вселенной» или «параметром космического устройства».

Мне кажется поэтому, что неумеренное применение

[1] *Топоров В. Н.* Гора//Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 311—315.

семиотического метода, без должных ограничений, обрекает исследователя (по крайней мере в вопросах, подобных разобранному выше) на бесплодные умственные упражнения на темы геометрических соотношений горы и дерева: напротив, примененный в настоящей статье историко-этнографический (сравнительно-этнографический) метод если и не может, конечно, служить ключом ко всем проблемам истории религии, то все же открывает путь к конкретному пониманию отдельных ее форм,— в данном случае «оролатрии» — культа гор.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Сергей Александрович Токарев

РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

Заведующий редакцией
О. А. БЕЛОВ

Редактор
Т. И. ТРИФОНОВА

Младший редактор
М. В. АРХИПЕНКО

Художник
А. Я. ГЛАДЫШЕВ

Художественный редактор
А. А. ПЧЕЛКИН

Технический редактор
Н. К. КАПУСТИНА

ИБ № 8584

Сдано в набор 13.03.90. Подписано в печать 23.10.90.
Формат 84×108[1]/32. Бумага типографская № 2.
Гарнитура «Литературная». Печать высокая.
Усл. печ. л. 33,60. Усл. кр.-отт. 34,86. Уч.-изд. л. 35,32
Тираж 100 тыс. экз. Заказ № 154. Цена 3 р. 50 к.

Политиздат. 125811, ГСП,
Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Типография изд-ва «Уральский рабочий».
620151, г. Свердловск, пр. Ленина, 49.